Die Fußwaschung (Joh 13,1-20)

Eine Geschichte ihrer Deutung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Würde eines
Doktors der Theologie
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
zu Erlangen-Nürnberg

vorgelegt von
Wolfram Lohse
aus Schirgiswalde/Sachsen

Die Fußwaschung (Joh 13,1-20)

Eine Geschichte ihrer Deutung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Würde eines
Doktors der Theologie
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
zu Erlangen-Nürnberg

vorgelegt von
Wolfram Lohse
aus Schirgiswalde/Sachsen

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D 46/519
Tl 1

Dekan: Prof. D. Dr. Walter K ü n n e t h D.D.
Referent: Prof. D. Gerhard F r i e d r i c h
Korreferent: Prof. D. Walther von L o e w e n i c h

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Januar 1967

68/6345x

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

Teil I

T e x t

Inhaltsverzeichnis

A Zur Problematik von Joh 13,1-20 1-15

I Das Ziel und die Grenzen dieser Arbeit 1

II Die Probleme der Auslegung von Joh 13,1-20 2

1. Probleme der Johannesauslegung in der Interpretation der Fußwaschung

2. Probleme im Vorfeld

a) Das textkritische Problem in Joh 13,10

b) Die Bedeutung der Fußwaschung in der alten Welt

Exkurs zur Fußwaschung in der alten Welt

α) Die Fußwaschung in der griechisch-römischen Welt
Profane Fußwaschung - kultische Fußwaschung

β) Die Fußwaschung im Alten Testament
Profane Fußwaschung - kultische Fußwaschung

γ) Die Fußwaschung im nachbiblischen Judentum
Profane Fußwaschung: Gastfußwaschung - Fußwaschung als besondere Ehrung - Fußwaschung als notorischer Sklavendienst
kultische Fußwaschung

δ) Zusammenfassung

B Die vorkritische Auslegung 15-77

I Die allegorische Deutung von Einzelzügen der Fußwaschung 16

1. Origenes und seine verschiedenen Deutungsversuche

a) Auslegungen außerhalb des Johanneskommentars

b) Der Johanneskommentar des Origenes

2. Weitere allegorische Deutungen in der alten Kirche
Augustin - Cyrillonas - Johannes Chrysostomus
(Aphrahat - Kyrill von Alexandrien)

3. Die Allegorese des Pseudo-Hieronymus und ihre Nachwirkungen im Mittelalter

a) Pseudo-Hieronymus

b) Beda Venerabilis und die anderen mittelalterlichen Ausleger
Beda Venerabilis - Alkuin - Hrabanus Maurus - Die Glossa ordinaria - Rupert von Deutz - Das Hoch- und Spätmittelalter

4. Die Allegorie in der Neuzeit
Erasmus - Reformatoren - Benedikt Aretius

5. Zusammenfassung

II Die Fußwaschung als Reinigung von der Erbsünde 26
Ambrosius - Eucherius von Lyon

III Die Fußwaschung als Bild für die Taufe 29
Aphrahat - Kyrill von Alexandrien - Pseudo-Hieronymus - Die Glossa ordinaria - C Th Bretschneider

IV Die Fußwaschung als Bild der Sündenvergebung 31
1. Die alte Kirche
Origenes - Kyrill von Alexandrien - Augustin -
2. Die lateinische Kirche des Mittelalters
Beda Venerabilis - Alkuin - Hrabanus Maurus - Die Glossa ordinaria - Rupert von Deutz - Bernhard von Clairvaux und Ernald von Bonneval - Die spätmittelalterlichen Ausleger
3. Humanismus und Reformation
a) Erasmus von Rotterdam
b) Die Reformatoren
Ph Melanchthon
4. Die spätere Auslegung:
Orthodoxie, Gegenreformation, Pietismus
M Flacius Illyricus - N Hemmingius - B Aretius F Gomarus - G Calixt - H Grotius - A Calovius J Maldonatus - R Bellarmin - J A Bengel - J S Semler
5. Zusammenfassung

V Die Fußwaschung als christologische Aussage 42
1. Die alte Kirche
Irenäus - Origenes - Johannes Chrysostomus - Theodor von Mopsuestia - Kyrill von Alexandrien - Cyrillonas - Augustin
2. Das Mittelalter
Pseudo-Hieronymus - Beda Venerabilis - Alkuin - Hrabanus Maurus - Rupert von Deutz
3. Die Reformation
Luther - Melanchthon - Bucer - Brenz - Calvin
4. Von der Orthodoxie bis zum Pietismus
B Aretius - M Flacius Illyricus - N Hemmingius- A Hunnius - H Grotius - A Calovius - J A Bengel
5. Zusammenfassung

VI Die ethische Deutung der Fußwaschung 55

1. Die alte Kirche

Cyprian- Die syrische Didaskalia - Clemens Alexandrinus - Origenes - Johannes Chrysostomus - Kyrill v Alexandrien - Katenen (Ammonius von Alexandrien und Theodor von Mopsuestia) - Ambrosius - Augustin

2. Das Mittelalter

Pseudo-Hieronymus - Beda Venerabilis - Alkuin - Hrabanus Maurus - Die Glossa ordinaria - Rupert von Deutz - Franziskus von Assisi - Thomas von Aquin - Nicolaus Lyranus

3. Humanismus und Reformation

Erasmus von Rotterdam - Luther - Melanchthon - Bucer - Brenz - Calvin

4. Orthodoxie und Gegenreformation

a) Die altprotestantische Orthodoxie

B Aretius - W Musculus - M Flacius Illyricus - N Hemmingius - A Hunnius - F Gomarus - G Calixt - H Grotius - A Calovius

b) Römisch-katholische Ausleger der Gegenreformation

J Maldonatus - R Bellarmin - A Calmet

5. Vom Pietismus zur Aufklärung

JA Bengel - JJ Wettstein - JS Semler - K F Bahrdt - J G Herder - J G Rosenmüller - HEG Paulus - K Hase

6. Die Anfänge der modernen Kritik

7. Zusammenfassung

VII Schlußbemerkung zur vorkritischen Auslegung 76

C Die moderne Auslegung 78-104

I Die Fußwaschung als Bild der mystischen Eheschließung zwischen Christus und seiner Gemeinde 78

R Eisler

II Die Fußwaschung als Sakrament 80

B W Bacon - G Bertram

III Die Fußwaschung als Polemik gegen die kirchliche Taufe

J Kreyenbühl - (R Bultmann) 82

IV Die Fußwaschung als Bild für die Taufe 84
A Schweitzer - H v Campenhausen - O Cullmann
V Die Fußwaschung als Polemik gegen Reinigungsriten 87
A Fridrichsen - O Betz - Die Frage der Täuferpolemik im vierten Evangelium
VI Die Fußwaschung als Jüngereinsetzung 90
E Lohmeyer
VII Die Fußwaschung als Urbild der christlichen Agape 93
H Windisch
VIII Die Fußwaschung als Bild der Sündenvergebung 94
E W Hengstenberg - F Godet - F Spitta - J Grill - Th Zahn - E Hirsch - A Oepke - J Belser - W Koch
IX Die Fußwaschung als johanneisches Bild für das Herrenmahl 95
B F Westcott - A Loisy - W Heitmüller - J Grill - W Bauer - C Cullmann - H Strathmann - C H Dodd - Gegner dieser Deutung
X Die einseitig moralische Auslegung der Fußwaschung 99
Die ältere Kritik - Katholische Ausleger - K Bornhäuser - E Fiebig
XI Die Fußwaschung als Hinweis auf Christus und Grundlegung der Gemeinschaft der Christen 101

D Versuch einer eigenen Auslegung 105-136

I Traditionsgut in Joh 13,1-20 und die Frage nach dem Verhältnis des vierten Evangelisten zu seinen Quellen 105
1. Synoptische Logion in Joh 13,1-20 und das synoptische Traditionsgut im vierten Evangelium
2. Die Weiterentwicklung synoptischer Formen im vierten Evangelium und die Joh 13,1-20 zugrundeliegende Überlieferung
II Die literarische Gestaltung im vierten Evangelium und der Aufbau der Geschichte von der Fußwaschung 113
1. Handlung und Rede in den Einzelstücken
2. Die Fußwaschung im Zusammenhang der johanneischen Passionsgeschichte
III Die Sakramente im Johannesevangelium und die sakramentalen Beziehungen in Joh 13, 1-20 118

IV Doppeldeutigkeit und "Mißverstehenstechnik" als Stilmittel des Evangelisten und der johanneische Doppelsinn in Joh 13,1-20 121

V Die Paränese im Johannesevangelium und die ethische Bedeutung der Fußwaschung 125

1. Die Mahnung zur Liebe bei Johannes und ihre christologische Begründung
2. Die Fußwaschung als ὑπόδειγμα
3. Nächstenliebe oder esoterische Jüngerethik?

VI Joh 13,1-3 und die johanneische Christologie 130

VII Zusammenfassung: Kurze Auslegung von Joh 13,1-20 135

Anhang: Die Fußwaschung als Ritus 137-138

Vorwort

Diese Untersuchung verdankt ihr Entstehen einer Anregung von Prof.D.Gerhard F r i e d r i c h . Es ergab sich dabei von selbst , daß ich einiges dazu gelernt habe , bis die Arbeit nun gedruckt werden kann . Es würde mich freuen , wenn sie auch etwas zum Verständnis von Joh 13,1-20 beitragen könnte. Ein anstrengendes Pfarramt in einer ausgedehnten Gemeinde erlaubt jedoch ebenso wie der fehlende Mammon keine Neubearbeitung für den Druck in einer Reihe. So wird diese Arbeit wohl das Schicksal ähnlicher Dissertationen teilen und ein Schattendasein in den Universitätsbibliotheken fristen müssen . Vielleicht kann sie hier wenigstens manchem Studenten helfen .

Es bleibt mir noch die angenehme Pflicht des Dankes an Herrn Professor D. G. Friedrich,der diese Arbeit in allen Phasen ihrer Entstehung gefördert hat ; ebenso danke ich Herrn Prof. D. W. von Loewenich , der durch seine hilfreiche Kritik gerade für den kirchengeschichtlichen Teil wesentlich zum Gelingen der Untersuchung beigetragen hat ; ferner danke ich dem Evang.-Luth.Landeskirchenrat in München für die mehrfach verlängerte Beurlaubung; schließlich danke ich meiner Frau , die das doch recht schwierige manuskript mit der Maschine geschrieben hat und eine Korrektur mitlas .

Alle Kritiker , die sicher noch manchen Fehler finden werden , möchte ich daran erinnern , daß auch für diese Ausle - gungsgeschichte gilt , was vor nunmehr 215 Jahren Johann Jakob Wettstein unter das Vorwort zu seiner Ausgabe des Neuen Testa - ments in einem Distichon schrieb :

Sunt bona , sunt quaedam mediocria , sunt mala plura
quae legis hic , aliter non fit , amice,liber .

Altdorf , im September 1967

Wolfram Lohse

A Zur Problematik von Joh 13,1-20

I. Das Ziel und die Grenzen dieser Arbeit

Eine vollständige und alles berücksichtigende Darstellung der Auslegungsgeschichte eines Textes müßte sehr umfangreich werden und in hohem Grade ermüdend wirken . So kann diese Arbeit nur charakteristische Vertreter der einzelnen Auslegungstypen in den Epochen der Kirchengeschichte auswählen und andere mehr summarisch mit ihnen vergleichen .

Im Verlaufe der Arbeit konzentrierte sich die Darstellung der Auslegungsgeschichte auf drei Gebiete im besonderen: die Alte Kirche , die Reformationszeit und die moderne Forschung. Dabei erscheint es sinnvoll, vorkritische und eigentliche moderne Auslegung gesondert zu behandeln.Die moderne Auslegung ist so stark differenziert , daß man für viele ihrer Auslegungstypen keine Entsprechung in der vorkritischen Interpretation findet, allenfalls noch vereinzelte periphere Bemerkungen . Aber auch da, wo sich in der vorkritischen Exegese Parallelen zu modernen Auslegungstypen finden, ist der durch die völlig andersartige geistesgeschichtliche Situation bedingte Unterschied so groß , daß eine gesonderte Behandlung gerechtfertigt erscheint.Selbst Ausleger , die man nicht oder nur sehr bedingt zur modernen kritischen Forschung zählen kann , sind in einem Maße ihren Methoden verpflichtet , daß man sie mit ihren kritischen Zeitgenos en im Zusammenhang sehen muß .

Die Darstellung erfolgt in Längsschnitten , die die Geschichte einzelner Auslegungstypen verfolgen. Dadurch kann man Abhängigkeitsverhältnisse besser wahrnehmen als das bei einer rein chronologischen Darstellung möglich wäre, die jeweils die gesamte Auslegung eines Autors referiert.Freilich hat diese Art der Anordnung auch einen schwerwiegenden Nachteil: es ist nicht mehr so einfach , sich über die gesamte Auslegung eines Autors ein Bild zu machen .Auch ist es nicht gut möglich , einen Autor theologiegeschichtlich einzuordnen und seine hermeneutischen Prinzipien darzustellen. Doch dürften die Vorteile einer solchen Darstellung die Nachteile überwiegen. Durch viele Querverweise wurde versucht , den Mangel einer Darstellung in Längsschnitten auszugleichen und die Gesamtauslegung einzelner Autoren auch so noch greifbar zu machen .

Die exegetischen Prizipien der einzelnen Autoren wurden in erster Linie aus ihren eigenen Schriften ermittelt und erst danach Sekundärliteratur konsultiert. Dabei wurde aus Raumgründen auf Vollständigkeit verzichtet. - Der Fortschritt in der exegetischen Erkenntnis wird an manchen Stellen deutlich; man spürt in bestimmten Perioden der Auslegungsgeschichte die Verfeinerung der exegetischen Methoden. Andererseits gibt es auch in der modernen kritischen Forschung so abenteuerliche Auslegungen und in der Gegenwart neben der übermäßigen Differenzierung eine so handfeste Dogmatisierung der Exegese, daß man versucht ist, seine Zweifel an diesem Fortschritt anzumelden. So habe ich mich in der Registrierung von Fort- und Rückschritten etwas zurückgehalten.

Um vollständig zu sein, müßte eine Auslegungsgeschichte auch das außertheologische Material berücksichtigen, also das Verständnis, das der Darstellung in der bildenden Kunst zugrundeliegt und im kirchlichen Brauchtum nachwirkt. Für die alte Kirche und zT für das Mittelalter liegen hier die beiden Arbeiten von P Th Schäfer OSB [1] und H Gieß [2] vor, so daß diese Untersuchung sich auf eine kurze Darstellung der Fußwaschung bei den Sektierern und bestimmten nachreformatorischen Gruppen beschränken kann. Zur bildenden Kunst seien auch nur gelegentliche Beobachtungen registriert.

Eine auslegungsgeschichtliche Arbeit müßte schließlich ein Torso bleiben, wenn in ihr nicht eine Auslegung versucht oder eine Entscheidung für eine bestimmte Auslegung begründet würde. So sollen am Schluß der Arbeit Lösungsversuche zu einigen Problemen stehen, die nach Ansicht des Verfassers noch immer der völligen Lösung harren.

II. Die Probleme der Auslegung von Joh 13,1-20

In der Perikope von der Fußwaschung begegnen die meisten Schwierigkeiten, die in der Johannesauslegung auch sonst auftauchen. Daher kann es nicht verwundern, wenn die Diskussion bis heute nicht verstummt ist und immer wieder neue Beiträge zur Auslegung der Fußwaschung erscheinen. Um die Spannungen zwischen den einzelnen Deutungsversuchen hervortreten zu lassen, möchte ich zunächst einmal die wichtigsten Probleme des Textes aufzeigen und im übrigen auf den

eigenen Deutungsversuch am Schluß der Arbeit verweisen. Zwei Probleme, die mehr im Vorfeld liegen, für die Geschichte der Auslegung aber von entscheidender Bedeutung sind, sind schon am Ende dieses Teils zu erörtern: die textkritische Frage zu Joh 13,10 und die Bedeutung der Fußwaschung in der alten Welt.

1. Probleme der Johannesauslegung in der Interpretation der Fußwaschung.

In diesem Abschnitt soll nur der Stand der Diskussion und die Problemstellung aufgezeigt werden. Erst in dem Versuch einer eigenen Auslegung am Schluß der Arbeit sollen eigene Lösungsversuche geboten oder auf solche anderer hingewiesen werden. (→ 105 - 136)

a) Synoptisches Traditionsgut in der Perikope von der Fußwaschung und die Frage nach dem Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern

Die alte Frage, ob Johannes die Synoptiker gekannt und vorausgesetzt hat oder ob er von ihnen völlig unabhängig ist, wird wohl heute kaum mehr in dieser Form gestellt werden. Die Tendenz der Methodengeschichte, nach den kleineren Einheiten zu fragen, macht sich auch hier bemerkbar, und man hat vor allem untersucht, ob kleinere Einheiten vorliegen und wie sie auftreten.

So sind auch Bestandteile unserer Perikope danach befragt worden, ob und wie weit bei ihnen synoptisches Gut nachwirkt. Hier sei das Wort vom διδάσκαλος καὶ κύριος in V 13 erwähnt, das gewisse Sachparallelen bei den Synoptikern hat (Mt 23,10 vielleicht auch Mk 9,35 Par; 10,43f Par uö) oder das Wort vom ἀπόστολος und δοῦλος in V 16 mit seiner synoptischen Parallele in Mt 10, 24 par Lk 6,40; schließlich das Wort vom λαμβάνειν in V 20 mit seinen synoptischen Parallelen in Mt 18,5; Mk 9,37; Lk 9,48. Dies alles deutet darauf, daß Johannes (mündliches oder schriftliches) Traditionsgut mit den Synoptikern gemeinsam hat.

Seit den Anfängen der kritischen Exegese [1] ist immer wieder die Frage gestellt worden, ob uns in der Fuß-

waschung eine johanneische Verarbeitung der lukanischen Form des Rangstreites (Lk 22,24-28) vorliegt, die mit der Form des Apophthegmas zu vergleichen ist. [2] Diese Frage ist von größerem Gewicht und muß im Zusammenhang mit der Tendenz der Entwicklung von Worten zu Handlungen untersucht werden, wobei das gesamte Johannesevangelium auf Analogien zu untersuchen ist. [2]

b) Das Verhältnis von Handlung und Rede bei Johannes

Auch dieses Problem der Johannesauslegung taucht in der Auslegung der Fußwaschung auf und die neueren Kommentare haben es in der Regel nicht übergangen. Für die Fußwaschung betrifft es jedoch nicht nur das Verhältnis von Rede und Handlung innerhalb der Perikope, sondern auch das Verhältnis der Fußwaschung zum Kontext der Abschiedsreden. Die Frage ist dahingehend zu präzisieren, ob die Fußwaschung als eine Einleitung der Abschiedsreden anzusehen ist und ähnlich wie andere Handlungen nur den Auftakt einer Rede bilden soll (vgl die Speisung der 5000 und die Brotrede und ähnliches). [3]

c) Die Frage der Sakramente im vierten Evangelium.

Wohl bei keiner Frage dürfte die subjektive Voreingenommenheit der Ausleger eine derart große Rolle spielen wie bei der so heftig diskutierten Frage nach der Bedeutung der Sakramente im vierten Evangelium. Ob man nun in Bausch und Bogen alle Beziehungen des vierten Evangeliums zu den Sakramenten leugnet, ob man an einigen wenigen Stellen Anspielungen auf die Sakramente vermutet oder überall, auch im neutralen Kontext, einen Zusammenhang mit den Sakramenten annimmt - immer ist die Fußwaschung ein zentraler Beleg.

Man hat in der Fußwaschung auf Grund ihrer Stellung im Evangelium ein Bild für das Abendmahl sehen wollen. [4] Andere Ausleger verstanden die Fußwaschung wegen des Vorkommens von λούω und ὕδωρ in der Fußwaschungsgeschichte als ein Bild für die Taufe [5] oder gar für das Verhältnis von Taufe und Abendmahl zueinander. [6] Schließlich konnte die Fußwaschung als Kritik an den Sakramenten oder Warnung vor massiver Sakramentsfrömmigkeit verstanden werden. [7] Die Diskussion um diese Fragen hat gerade die letzten Jahrzehnte hindurch die Forschung beschäftigt.

d) Die Doppeldeutigkeit der johanneischen Begriffe und der Doppelsinn des vierten Evangeliums.

Es ist hinreichend oft beobachtet und untersucht worden, daß es zum Stil des vierten Evangelisten gehört, bewußt Begriffe zu gebrauchen, die doppeldeutig sind.[8] Spuren dieses Gebrauchs lassen sich auch in der Perikope von der Fußwaschung feststellen. So wird man das μετὰ ταῦτα in V 7 sowohl als Hinweis auf die Deutung Jesu in V 12ff als auch auf das Geschehen von Passion und Ostern verstehen können. Die Doppeldeutigkeit scheint nun aber bei Johannes noch weiter zu gehen und auch den Sinn ganzer Zusammenhänge zu betreffen, nämlich so, daß hinter dem vordergründigen "biographischen" Sinn ein tieferer, verborgener Sinn steht, der die Beziehung zu christologischen Aussagen herstellt und oft in den Reden entfaltet wird. Ob sich das bei der Perikope Joh 13,1-20 auch so verhält, ist in der eigenen Auslegung zu untersuchen.[9] (→ 121 - 124)

e) Die Paränese bei Johannes und die paränetische Partie in Joh 13,12ff

Man wird auch bei der Fußwaschung danach fragen müssen, wie sich die christologische Aussage und die Paränese zueinander verhalten. Darüber hinaus wäre noch zu fragen, ob im Johannesevangelium nur an eine rein esoterische Beziehung zu denken ist, wenn vom ἀγαπᾶν die Rede ist, oder ob das ἀγαπᾶν auch den Nichtjünger, vielleicht sogar den Feind, umfaßt.[10]

f) Der in Joh 13,1-3 zugrundeliegende Mythos und das Problem der johanneischen Christologie

Man kann in Joh 13,1-3 in ähnlicher Weise einen Prolog für die zweite Hälfte des Johannesevangeliums sehen wie in Joh 1,1-14 für die erste Hälfte. Zugleich ist die Stelle Joh 13,1-3 aber auch Einleitung und theologische Interpretation zu der Geschichte von der Fußwaschung. Sie bildet sozusagen die Verankerung der Handlung in der johanneischen Theologie und überhaupt im Johannesevangelium. Der Aussage Joh 13,1-3 liegt ein Mythos zugrunde, von dessen Untersuchung her sich wesentliche Gesichtspunkte für die Deutung der Fuß-

waschung gewinnen lassen. Das ist in der Auslegung manchmal zu wenig berücksichtigt worden. [11]

2. Probleme im Vorfeld

Bevor nun die Auslegungsgeschichte im einzelnen dargestellt werden soll, sind hier noch zwei Probleme zu lösen, die zwar im Vorfeld der eigentlichen theologischen Auslegung liegen, aber doch wichtig sind. Die textkritische Frage in Joh 13,10 und der Bedeutungshintergrund der Fußwaschung in der Vorgeschichte und der Umwelt des Neuen Testamentes sind unerläßliche Voraussetzungen für das Verständnis des Textes Joh 13,1-20.

a) Das textkritische Problem in Joh 13,10

Selbst beim Lesen moderner deutscher Übersetzungen wird deutlich, daß in Joh 13,10 eine Schwierigkeit im Text vorliegt. So liest die Revision der Lutherbibel von 1956: "Wer gewaschen ist, der bedarf nichts, als noch die Füße waschen", die Zürcher Bibel dagegen:"Wer gewaschen ist, bedarf [weiter] keiner Waschung...".

In der Ausgabe von Nestle [25] findet man den Text

ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν [εἰ μὴ τοὺς πόδας] νίψασθαι

Die Ausgabe läßt aber die Schwierigkeit der Textgestalt nicht deutlich werden. In den modernen deutschsprachigen Kommentaren wird wie auch in manchen Artikeln zu der textkritischen Frage von Kurz- oder Langtext in Joh 13,10 zwar sehr entschieden Stellung genommen, das Problem selbst in seinem Umfang jedoch weder entfaltet noch gelöst. Unter den ausländischen Auslegern haben Bernard und Lagrange [1] ihr Urteil am besten begründet. Es bleibt hier trotzdem noch die Aufgabe, die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt von Joh 13,10 eingehend zu behandeln. Dazu sind zunächst einmal die großen Textausgaben heranzuziehen [2]; nach ihnen stellt sich die Textlage folgenderraßen dar:

1. οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι bieten

$\mathfrak{P}^{66}$ c; die vg-Kodizes EFJ Fos Gat Z; Orig (6x) Tert Hier Aug (1x) Methodius von Olympus

2. οὐκ ἔχει χρείαν ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι bieten

A C^3 E^* G^{gr} M S U Θ Λ φ1 al pl; Cyrill v Alexandrien Theod Mops (Catena)

3. οὐκ ἔχει χρείαν τοὺς πόδας νίψασθαι bieten E^2 F H al

4. οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι steht in B C^* K L W Π al; (a) b e f ff^2 g l q; in den jüngeren vg-Kodizes; $sy^{s.c}$ aeg $aeth^{rom}$; Orig (1x) Chrys (meistens) Ambrosius, De Mysteriis; Aug, Tract in Joh (immer)

5. οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον νίψασθαι lesen p^{66} 235 sy^p (Ambrosius, De Sacramentis)

6. οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι μόνον steht einmal bei Chrys

7. οὐκ ἔχει χρείαν τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον steht in D

Diese verwirrende Vielfalt der Textüberlieferung tritt nur in den großen Ausgaben einigermaßen deutlich zutage. Fragt man nun zunächst nach den Gegebenheiten der äußeren Bezeugung, so sieht man einmal, daß Lesart 1 und die Lesarten 2-7 einander gegenüberzustellen sind. Daneben fällt bereits auf den ersten Blick die Uneinheitlichkeit des "Langtextes" auf.

Bei der Lesart 1 ist die Streuung relativ breit. Sie wird von Textzeugen des alexandrinischen Typs (𝔓, möglicherweise Origenes), des westlichen und zwar des afrikanischen Typs (c Tert Aug), wie auch des europäischen (die vg-Kodizes) vertreten. Nach Caesarea könnte Origenes weisen (die späteren Bücher des Johanneskommentars sind in Caesarea entstanden), und Methodius von Olympus ist schwer einzuordnen. Wichtig ist, daß es sich durchweg um Zeugen handelt, die zeitlich vor dem "Reichstext" liegen und denen daher ein entscheidendes Gewicht zukommt.

Die Lesarten 2 und 3 scheinen zwei Formen einer Überlieferung zu sein, wobei die Lesart 3 durch Wegfall des ἤ zu erklären ist. Bei beiden überwiegt die Bezeugung durch Koine-Zeugen. θ λ φ sind caesareensische Belege.

Die Lesart 4 ist gut bezeugt. B C^* K L W sind alexandrinische Zeugen, den westlichen Text bieten die altlateinischen Handschriften (allerdings mit sehr unterschiedlicher Textgestalt), die vg-Kodizes und Aug; der Koine-Rezension gehören Π und Chrys an.

Die Lesarten 5-6 sind als sekundäre Weiterentwicklungen der Lesart 4 anzusehen, und die Lesart 7 ist eine für D charakteristische Erweiterung.

Faßt man nun die kritische Analyse der äußeren Bezeugung des Lang- und Kurztextes zusammen, so lassen sich für beide Texte gewichtige Argumente vorbringen. Für den Kurztext spricht, daß es frühe und gute Zeugen verschiedener geographischer Herkunft sind, die ihn bringen. Gegen ihn spricht die relativ geringe Bezeugung. Für den "Langtext" läßt sich seine sehr frühe Bezeugung und weite Verbreitung anführen, während gegen ihn spricht, daß er sehr uneinheitlich überliefert ist. So kann man verstehen, daß sich die Herausgeber des Nestle[25] nach ihrem Editionsprinzip entschlossen, die strittigen Worte εἰ μὴ τοὺς πόδας im Text zu belassen, sie aber in eckige Klammern zu setzten, was nach B M Metzger "immer ein stillschweigendes Eingeständnis der Unsicherheit des Herausgebers ist."[3)]

Man wird also gut daran tun, hier sein Urteil auf Grund innerer Wahrscheinlichkeit zu fällen und danach zu fragen, welche Lesart am besten die Entstehung der anderen erklärt. Hier spricht nun aber zusammen mit den äußeren Gründen alles gegen den "Langtext". Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum εἰ μὴ τοὺς πόδας hätte ausfallen sollen. Man kann sich aber sehr wohl erklären, wie es zu den so unterschiedlichen Formen der Erweiterung in V 10 gekommen sein kann. Man empfand den Kurztext als gedankliche Schwierigkeit und fügte ein Interpretament ein, das diese Schwierigkeit lösen sollte. Daß der "Langtext" schon sehr früh (um 200) in p^{66} bezeugt ist, spricht trotzdem nicht gegen die Ursprünglichkeit des Kurztextes.

Joh 13,10 ist eine derjenigen Stellen, bei denen Bentleys Wort, daß "die Vernunft und die Sache selbst mehr wert sind als hundert Handschriften" zutrifft.[4)] Man wird also die nicht so häufig belegte Lesart 1 als ursprünglich ansehen müssen.

b) Die Bedeutung der Fußwaschung in der alten Welt

Wer in den Kommentaren nach erschöpfender Auskunft darüber sucht, was die Fußwaschung in der Umwelt des Neuen Testamentes bedeutete, wird bestenfalls einige wenige Belege verwertet finden. Seit Wettstein (→ 72mitA[4]) ist keine umfassende Sammlung mehr versucht worden. Seine Belege sind oft ausgeschrieben worden, wobei die Einstellung der Exegeten in der Auswahl häufig eine Rolle spielt; sie lassen sich noch erheblich vermehren.

Mir scheint hier ein schwerwiegender Mangel zu liegen, denn für das Verständnis einer Handlung ist es von entscheidender Bedeutung, wie sie in der Umwelt verstanden wurde. Daher habe ich versucht, die Belege aus der Antike, dem Alten Testament und alten Orient, sowie aus dem Spätjudentum möglichst vollständig zusammenzutragen.

Exkurs zur Fußwaschung in der alten Welt

α. Die Fußwaschung in der griechisch-römischen Welt

πόδας νίπτειν [1] begegnet Hom Od 19,356. 376 und ebd 19,504 der Ausdruck ποδονίπτρον . νίπτω (daneben auch νίζω , ἀπονίζω [2] ist stets Terminus für eine Teilwaschung. λούω [3] und seine Derivate dagegen bezeichnen ein Vollbad. Beide Wortgruppen können sowohl kultische als auch profane Waschungen bezeichnen. ὑδραίνω begegnet ebenfalls für ein Bad Hom Od 4,759ff. [4]

Der älteste und wichtigste Beleg für die p r o f a n e F u ß w a s c h u n g dürfte Hom Od 19,356. 376ff sein. Die Stelle zeigt, daß die Fußwaschung im Altertum eine geläufige und alltägliche Handlung war. [5] wie im Alten Testament geht es auch hier um die Gastfußwaschung. Das Fußbad als bescheidenste Bequemlichkeit, die dem Gast gewährt wird, ist ein Zeichen dafür, daß er über Nacht bleiben soll. Das Füßewaschen ist nach Hom Od Obliegenheit einer Sklavin.

Herodot berichtet in der Geschichte der Perserkriege von einem delphischen Orakel über Milet, das die Zerstörung Milets und das Schicksal seiner Einwohner voraussagt (VI 19):
"Aber auch du, Milet, das immer Böses getan hat,
Du wirst werden zum Mahl, zur reichen Beute für viele
Deine Frauen sollen die Füße der Langhaarigen waschen
Unseren Tempel jedoch in Didymoi andere hüten." [6]
Besser als der Spruch selbst zeigt der Kontext mit der Deutung daß auch hier das Füßewaschen als ein Sklavendienst angesehen ist:"Das alles traf für die Milesier ein: die Mehrzahl der Männer wurde von den langhaarigen Persern umgebracht; ihre Frauen und Kinder aber wurden in die Sklaverei geführt." [7]

Genau so wird das Füßewaschen bei Plutarch verstanden. In der Lebensbeschreibung des Pompeius Plut Pomp 73 (I 658d) wird berichtet, daß dieser nach seiner Niederlage von

Dyrrhachium vor Caesar flieht. Er findet auch noch ein Schiff, auf dem er über die griechischen Inseln nach Ägypten entkommen kann. Da dieses Schiff so armselig eingerichtet ist, daß man keine angemessene Bedienung für Pompeius hat, tut ein vornehmer Römer namens Favonius Sklavendienst für seinen geschlagenen Feldherrn. Es heißt an der Stelle:"im übrigen folgte er ihm und bediente ihn wie Sklaven ihre Herren - bis hin zur Fußwaschung (μέχρι νίψεως ποδῶν)".

An einer anderen Stelle, in der Schrift Mulierum Virtutes 12 (II 249 d) berichtet Plutarch über einen Brauch auf Chios:"Bei bestimmten religiösen Festen trafen sich die (sc verlobten) Mädchen der Chier zu gemeinsamen Spielen. Ihre Verlobten schauten zu... Am Abend bedienten (διακονέω) die Mädchen die Eltern und Brüder ihrer Verlobten, und zwar bis zum Füßewaschen (ἄχρι τοῦ καὶ τοὺς πόδας ἀπονίζειν)". Hier ist die Fußwaschung nicht so sehr Sklavendienst als vielmehr Zeichen höchster Ehrerbietung.

Eindeutig als Sklavendienst faßt jedoch Catull die Fußwaschung in dem Kleinepos Carmen 64,158-163 [8] auf. Das Epos handelt von der Hochzeit des Peleus mit Thetis. Eingeschoben ist die Beschreibung der Decke auf dem Hochzeitsbett. Auf dieser ist Ariadne dargestellt, die, von Theseus verlassen, dem davonfahrenden Geliebten nachtrauert: sie wäre bereit gewesen, ihm auch als Sklavin zu folgen.

"Ist dir unsere Ehe nicht am Herzen gelegen,
weil du scheutest des alten Vaters strenge Verbote.
Konntest du trotzdem mich zu eurem Sitze geleiten,
daß ich mit gerne geleisteter Arbeit dir diente als Sklavin,
wüsche die Füße dir mit klarem, fließendem Wasser
und dir deckte das Lager mit purpurfarbener Decke."

In der klassischen und nachklassischen Gräzität ist nicht ausdrücklich davon die Rede, daß dem Opfer eine k u l t i s c h e F u ß w a s c h u n g vorausging. Jedoch deutet der Begriff λουτρόν darauf, daß man vor dem Opfer gewöhnlich ein Vollbad nahm. Die beiden Stellen Hom Od 4,759ff und Eur El 790ff [9] deuten an, daß es zum Opfer gehört, sich vorher kultisch zu reinigen. [10]

Nur in einem Zitat aus einem verlorengegangenen Buch des Geschichtsschreibers Fabius Pictor ist vielleicht von einer kultischen Fußwaschung die Rede.Dieser römische

Annalist des 2. Jahrhunderts v Chr ist der Verfasser eines Werkes über das Priesterrecht; von mindestens sechzehn Büchern sind nur etwa zwölf Zitate bei Gellius ua überliefert. Aus dem 16. Buch dieses Werkes De Iure Sacerdotio ist ein Fragment bei dem Peripatetiker Nonius Marcellus (2.-5. Jhdt n Chr) aus Nordafrika erhalten. Es lautet:" Er(bzw sie) soll Wasser für Hände und Füße reichen (aquam manibus pedibusque dato); in der Linken soll er das Waschbecken halten, in der Rechten ein Gefäß mit Wasser."[11] Die übrigen Zitate aus dem Werk beziehen sich auf die Rechte und Pflichten der Priester und Priesterinnen. So wird es sich wohl auch hier um eine kultische Fußwaschung handeln. Da der Kontext sich nicht mehr rekonstruieren läßt, ist auch nicht festzustellen, um welchen Kult es sich handelt und an welcher Stelle die Waschung stattfinden sollte.

β. Die Fußwaschung im Alten Testament

An allen Stellen heißt die Wendung, mit der von der Fußwaschung berichtet wird, רחץ את־רגל, gleichgültig, ob es sich um eine kultische oder um eine profane handelt. Die LXX übersetzt an allen Stellen (τοὺς) πόδας νίπτειν.[12]

Wo eine p r o f a n e F u ß w a s c h u n g erwähnt wird, handelt es sich stets um die Fußwaschung für Gäste. An den meisten Stellen ist das Füßewaschen im Zusammenhang mit dem Übernachten erwähnt."er sich seine Füße waschen läßt, ist im Hause aufgenommen und soll über Nacht bleiben. (→ A 12)

Zwei Stellen sind hier besonders zu beachten: 1 S 25,41 läßt Abigail an David auf dessen Werbung hin ausrichten: "Da hast du deine Dienerin als Magd, um den Knechten meines Herrn die Füße zu waschen." Hier ist die Beziehung zum Beherbergen oder Übernachten nicht so deutlich; jedoch ist der Dienst des Füßewaschens als ein niedriger Sklavendienst angesehen. Die Antwort Abigails läßt die äußerste Möglichkeit der Liebe und Hingabe erkennen. - Die Auffassung der Fußwaschung als Sklavendienst ist in der Folge weiter ausgebildet worden. (→ 13 mit A 22-24)

In der Anrede Davids an Uria 2 S 11,8 hat man in der Wendung: "Wasch dir deine Füße" einen Euphemismus für den

Koitus sehen wollen. [13] Das wird hier jedoch nicht zutreffen. Wenn auch רגלים gelegentlich ein Euphemismus für Pudenda ist, so ist doch hier der Sinn anders. Die Übersetzung "mach dir's bequem" oder "übernachte" ist hier nach dem üblichen Wortgebrauch wohl am treffendsten. Daß David den Hintergedanken hat, Uria solle als Vater des Kindes der Bathseba gelten, mag richtig sein. Es ist aber doch nur ein Hintergedanke. Daß Uria sich weigert, "bei seiner Frau zu schlafen" (V 11), zeigt nicht, daß es sich bei der Wendung רחץ את־רגליו um einen "wirklich altbiblischen Euphemismus" handelt. [14] Es ist auch nicht anzunehmen, daß Uria die Absicht des Königs durchschaut hätte. Die leichteste Erklärung für seine Weigerung wäre wohl aus den Gebräuchen des heiligen Krieges zu entnehmen. Darauf deuten auch die Hinweise in V 11a. [15]

Eine kultische Fußwaschung ist in Ex 30,17ff im Zusammenhang mit anderen Waschungen erwähnt. Der Priester, der vor die Gottheit tritt um zu opfern oder zu beten, muß sich vorher reinigen. Das entspricht den üblichen Vorstellungen von Opfer und Gottesdienst im alten Orient. [16]

γ. Die Fußwaschung im nachbiblischen Judentum

Die profane Fußwaschung. Auch das Judentum kennt die Gastfußwaschung als eine Bequemlichkeit für den geehrten Gast. So wird in bMen 85b und SDt z 33,24 § 355 (148a) [17] in zwei parallelen Fassungen eine Legende von einem Beauftragten der Bürger von Laodizea erzählt, der Öl in Palästina einkaufen soll. Die Pointe der Geschichte liegt allerdings mehr in der Lehre am Schluß, die aus Prov 13,7 gezogen ist: "Mancher zeigt sich reich und hat nichts, und mancher zeigt sich arm und hat viel Gut." - Weitere Belege für die Gastfußwaschung in dem Abschnitt über Sklavendienst und Ehrung. (→ 12f mit A 13-25)

Der Gedanke, der in 1 S 25,41 (→ 11) steckt, nämlich daß die Fußwaschung als besondere Ehrung aufgefaßt wird, ist im Spätjudentum häufiger vertreten. So ist in Joseph und Asenath 20 von einer derartigen Fußwaschung die Rede. Asenath läßt ihrem Verlobten nicht von einer Sklavin die Füße waschen, sondern erweist ihm

selbst diesen Dienst als ein Zeichen besonderer Hingabe und Liebe. Das Ungewöhnliche ist hier deutlich empfunden. Es ist klar, daß der Gedanke von 1 S 25,41 zugrunde liegt. [18] - Auch AbRNat 16 (6a) nimmt ihn auf. In einer Legende über R Eliezer d Ä (etwa 90 n Chr) wird erzählt, daß er seine Nichte bei sich aufzog. Als sie heiratsfähig wurde, wollte er sie verheiraten. "Sie sagte darauf: Kann ich, deine Dienerin, nicht eine Magd sein, die Füße deiner Schüler zu waschen?" Auf nochmalige Aufforderung, sich verheiraten zu lassen, kommt dieselbe Antwort. Auch hier ist der Anklang an 1 S 25,41 deutlich. [19] Geradezu grotesk ist die Ehrung in j Pea 1 (15c 35ff). [20] Dort wird von der Mutter des R Jischmaʿel berichtet, daß die ihrem Sohn, wenn er vom Lehrhaus kam, die Füße waschen und das Waschwasser trinken wollte. Weil dieser es ihr nicht erlaubte, verklagte sie ihn bei seinen Kollegen. Er wird von diesen tatsächlich zurechtgewiesen mit der Begründung: wenn seine Mutter das wünscht, ist es ihre Ehre (nämlich, daß sie ihm die Füße wäscht). - In T Qid 1,11 wird es zu den Pflichten des Kindes gerechnet, dem Vater (als besondere Ehrung) die Füße zu waschen. [21]

Alle diese Stellen zeigen, daß das Judentum es als eine besondere Ehre empfindet, wenn einem Menschen die Füße gewaschen werden. Gewöhnlich ist es der Höhergestellte, dem dieser Dienst erwiesen wird. Die Fußwaschung kann ähnlich wie die Anrede "mein Herr" und die Selbstbezeichnung "dein Knecht" als eine Ergebenheitsbezeugung verstanden werden.

Als n o t o r i s c h e r S k l a v e n d i e n s t war die Fußwaschung im "juristischen" Gebrauch Zeichen der Besitzergreifung beim Erwerb eines Sklaven. In MEx 82a z 21,2 [22] heißt es bei den Rechtsbestimmungen über den Erwerb von Sklaven:"(sc ein jüdischer Sklave) soll ihm (seinem Eigentümer) nicht die Füße waschen." Es ist offenbar vorausgesetzt, daß dies zu den Pflichten eines nichtjüdischen Sklaven gehört. - Das ist wohl auch b BB 53b der Fall, wo es zur Besitzergreifung eines nichtjüdischen Sklaven gehört, daß er seinem neuen Herrn die Füße wäscht. [23] In einer Baraita zu b Qid 22b [24] wird dies in ähnlicher Weise vorausgesetzt.

Es wird aus diesen Stellen deutlich, daß die Fußwaschung im Judentum als ausgesprochene Sklavenhandlung verstanden ist und daß nur dem n i c h t jüdischen Sklaven dieser Dienst zugemutet wurde.

Die k u l t i s c h e F u ß w a s c h u n g . Solange der Tempel und der Tempelkult noch existierten , gab es im Judentum die Fußwaschung als Vorbereitung auf das Opfer wie in alttestamentlicher Zeit (→ 12 mit A 16); darüber hinaus muß es üblich gewesen sein , sich vor dem Betreten des Tempelbezirks die Füße zu waschen . Darauf deutet die mischnische Stelle Ber 9,5:" Nicht komme er zum Tempelberg mit einem Stock, mit Schuhen und einer Tasche und Staub an seinen Füßen."[25)]

Auch die spätere christliche Belegstelle in dem außerkanonischen Evangelienfragment POxy V 840 scheint diese Forderung vorauszusetzen. Wenn das Fragment selbst auch wohl erst aus dem 4. Jahrhundert stammt , so ist doch anzunehmen , daß es aus judenchristlicher Überlieferung kommt ; Joachim Jeremias hat - wohl auch mit Erfolg - versucht nachzuweisen, daß die im Fragment dargestellte Szene im großen und ganzen historisch und archäologisch denkbar wäre [26)].In dem Wort Z 15 f ist vorausgesetzt, daß derjenige , der den Tempelbezirk betrat , vorher seine Füße zu waschen hatte . Das entspricht aber genau dem Sachverhalt von Ber 9,5.

Auch P h i l o hat offenbar die kultische Fußwaschung gekannt . In Spec Leg I 206.208 allegorisiert er das Gebot aus Ex 30,18 : " Das Gebot , die Füße zu waschen, ist bestimmt symbolisch gemeint ... durch das Füßewaschen [wird ausgedrückt] , daß man nicht mehr auf der Erde geht , sondern im Äther . Die Seele des Gottesfürchtigen nämlich schwingt sich von der Erde in Wahrheit zum Himmel hinauf und wandelt beflügelt oben , voll Sehnsucht , sich einzuordnen und zu bewegen in der hochheiligen und ganz harmonischen Schar, deren Führer und Leiter Gott ist , der ungeteilte und unentreißbare Königsgewalt innehat,durch die alles regiert wird." Philo hat hier wie so oft die biblischen Aussagen,die meistens auf das Verhältnis Gott - Israel bezogen sind , auf das Verhältnis Gott - einzelne Seele umgedeutet und dadurch eingeengt.Diese Vorstellungswelt ist nicht mehr alttestamentlich-jüdisch, sondern hellenistisch. In welchem Grade hier das hellenistische Denken wirksam ist , bleibt noch zu untersuchen. Hier ist zunächst festzuhalten , daß eine ähnliche Art von Allegorie bei den Kirchenvätern eine Rolle spielt , wenn sie Joh 13 auslegen. (Vgl dazu Origenes → bes p 16-19).

Zusammenfassung

Man wird nach unserem Material zwischen profaner und kultischer Fußwaschung unterscheiden müssen.

Die kultische Fußwaschung ist eine Reinigung, die man vor dem Betreten des heiligen Bezirks im Tempel oder vor dem Opfer vollzieht. Sie entspricht allgemeinem religiösen Verständnis und begegnet daher in den verschiedensten Zusammenhängen. In Joh 13 scheint dieses Verständnis ausdrücklich abgelehnt zu sein, wenn Joh 13,10 Jesus sagt: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι . Vgl unten → 87-90

Die profane Fußwaschung kann einmal ein Zeichen der gastfreundlichen Aufnahme in ein Haus sein. Sie scheint auch kultischen Hintergrund zu haben (Aufnahme in die sakrale Sphäre des Hauses und wohl auch Gewährung des Gastrechts).

In allen Arten unserer Belege spielt die Tatsache eine Rolle, daß die Fußwaschung eine Aufgabe von Sklaven ist. Es wird als ungewöhnlich angesehen, wenn Freie diesen Dienst tun; meist ist das dann als Zeichen besonderer Ehrerbietung und Hingabe aufgefaßt.

So wird man bei der Auswertung der Belege für die Fußwaschung das Hauptaugenmerk auf die christologischen Bezüge richten müssen. Die Fußwaschung in Joh 13 ist vor allem als christologische Aussage zu verstehen: Er, der mit Recht als διδάσκαλος und κύριος bezeichnet wird (Joh 13,13), erniedrigt sich und tut Sklavendienst. Der Akzent liegt auf dem Gedanken der Erniedrigung Jesu. - Die Belege zur Fußwaschung können dazu dienen, einen wesentlichen Aspekt der Interpretation deutlich hervortreten zu lassen. Darauf soll in der eigenen Auslegung noch besonders hingewiesen werden. (→ 130-136)

B Die vorkritische Auslegung

Vorbemerkung

In der Darstellung der Geschichte der vorkritischen Auslegung sind bis zur Reformationszeit nicht nur Kommentare, sondern auch Predigten, erbauliche Werke und Notizen in anderer theologischer Literatur bearbeitet worden. Erst von der Orthodoxie an blieb die Untersuchung auf rein "wissenschaftliche" Literatur beschränkt.

Nach dem Aufbau dieses Teils der Arbeit könnte der Eindruck entstehen, die sechs hier dargestellten Auslegungstypen stünden völlig isoliert nebeneinander. In der Regel ist das natürlich nicht so: die Mehrzahl der vorkritischen Ausleger vertritt mehrere Auslegungen nebeneinander. Die Aufteilung in sechs verschiedene "Typengeschichten" hat methodische Gründe. So tritt beispielsweise die Bedeutung von Pseudo-Hieronymus, Expositio IV Evangeliorum bei dieser Darstellungsweise sehr viel deutlicher zutage als bei einer rein chronologischen Anordnung. (→21.30.46 uö)

I Die allegorische Deutung von Einzelzügen der Fußwaschung

In der außerchristlichen Literatur der Spätantike ist die Allegorie weit verbreitet gewesen. Auch bei den Kirchenvätern begegnet sie von den apostolischen Vätern bis zum Ausgang der Väterzeit. Besonders die alexandrinischen Theologen haben die Allegorie gepflegt. Für die Auslegungsgeschichte der Fußwaschung erweist es sich jedoch, daß im allgemeinen in der allegorischen Deutung von Einzelzügen Zurückhaltung geübt wurde.

1. Origenes [1] und seine verschiedenen Deutungsversuche.

a) Auslegungen außerhalb des Johanneskommentars

Die Auslegungen des Origenes in den Jesaja- und Richterhomilien sind am strengsten allegorisch. So führt er im 3. Kapitel der 6. Jesaja-Homilie [2] die Perikope von der Fußwaschung als ein Beispiel dafür an, daß die Jünger nicht verstanden, was Christus tat. Der Text, der zugrundeliegt, ist Jesaja 6,9 LXX: ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ μὴ ἴδητε in freier lateinischer Übersetzung. Zugleich wird hier eine allegorische Auslegung von Joh 13,1-20 geboten. Es kommt zunächst einmal auf die äußere Handlung der Fußwaschung nicht an: wichtig ist, "daß der Erlöser sich entblößt und nach der Schrift geistliches Wasser in das Becken gießt und die Füße der Jünger wäscht, damit die, wenn sie rein sind, zu dem hintreten, der von sich sagt: 'Ich bin der Weg'." Davon ist die Rede, wenn es heißt: "Was ich tue, weißt du jetzt nicht, du wirst es aber nachher erkennen."

Origenes stellt sich und seinen Zuhörern die Frage, ob von hier aus zu fordern sei, daß die Bischöfe allen möglichen Leuten, die zu ihnen kommen, die Füße waschen. [3] Er meint jedoch, diese Forderung lasse sich aus dem Text nicht ableiten. Vielmehr geschehe die wahre Fußwaschung im Dienste der Verkündigung durch die Zusage der Sündenvergebung in der Predigt.

In diesem Zusammenhang wird auch 1 Tm 5,10 allegorisch ausgelegt: die Witwen sollen die Jungfrauen unterweisen. Hier ist die auf das Beherbergen und Bedienen von Christen bezogene Stelle 1 Tm 5,10 als Bild für die christliche Unterweisung verstanden. Origenes schließt seinen Exkurs mit der Mahnung: "Lernen wir also die Füße der Jünger zu waschen."

Im 5. Kapitel der 8. Homilie zum Richterbuch [4] legt Origenes die Stelle Ri 6,37ff aus: in bloßer Stichwortanknüpfung sieht er in der Tenne, auf die Gideon das Fell legt, eine prophetische Vorwegnahme von Mt 3,12 ("er wird seine Tenne fegen"). Den Tau, der erst auf das Fell, dann auf die Erde fällt, versteht er als einen Hinweis auf Joh 13. Mit einer allegorischen Deutung von Joh 13 schließt er die 8. Homilie: [5] Jenes Wasser, das Jesus in das Becken goß, war der Tau der himmlischen Gnade, mit dem er die Füße seiner Jünger wusch. Daher sagt er mit Recht zu ihnen: 'Ihr seid rein um des Wortes willen, das ich euch sagte'. (Joh 15,3) [6] Origenes bleibt nun aber nicht bei dieser Auslegung stehen, sondern wendet sie auf die Wirklichkeit der Gemeinde an: die christliche Predigt wird als die Übung der Fußwaschung unter Christen angesehen. "So will ich also jetzt die Füße meiner Brüder waschen, die Füße meiner Mitjünger. Deshalb schöpfe ich Wasser, das ich aus den Quellen Israels schöpfe, ja, das ich aus der Wolle Israels ausdrücke [Anspielung auf Ri 6,37ff]. Ich drücke das Wasser aus der Wolle des Buches Richter, der Königsbücher, der Wolle der Bücher Jesaja und Jeremia ... ich will es in das Becken meiner Seele schütten und den Sinn in meinem Herzen aufnehmen, und ich nehme die Füße derer, die sich anbieten und bereithalten zum Waschen, und ich möchte, so gut ich es kann, die Füße meiner Brüder waschen und das Gebot des Herrn erfüllen, damit im Worte der Verkündigung die Hörer von den Flecken der Sünden gereinigt werden, daß sie alle Unreinheit der Sünden von sich werfen und reine Füße haben, mit denen sie richtig laufen 'zur Bereitschaft zum Evangelium des Frie-

diens' ...(Eph 6,15)" - Die Allegorie wird hier also noch breiter ausgeführt als in der Jesaja-Homilie.

In diesen beiden Auslegungen haben wir eine geradezu klassische Allegorese vor uns. Die einzelnen Züge der Fußwaschung werden als Bilder für andere Vorgänge verstanden: Predigt und Unterweisung, Reinigung durch das Wort der Verkündigung. Über die Bedeutung der Allegorie im theologischen Werk des Origenes erfahren wir Genaueres in seinem Kommentar.

b) Der Johanneskommentar des Origenes

Der Johanneskommentar des Origenes ist der erste Johanneskommentar der alten Kirche. [7] Von den 32 Büchern sind nur die Bücher 1;2;5;6;10;13;19;20;28;32 erhalten. Im 32. Buch wird das 13. Kapitel des Johannesevangeliums behandelt. Allein die Exegese zu Joh 13,1-20 umfaßt etwa 30 Seiten. Es ist ziemlich schwierig, der Auslegung des Origenes zu folgen. Sie ist nicht klar aufgebaut und auch nicht frei von Längen und Wiederholungen. Oft werden bis zum Überdruß Parallelen aus dem Alten Testament herangezogen und noch öfter wird der Text allegorisch gedeutet. Das hängt mit Origenes' Grundsätzen der Auslegung zusammen, in denen er alexandrinischer Tradition folgt, wie wir sie auch aus der philonischen Exegese des Alten Testamentes kennen. [8] Häufig hat Origenes die Notwendigkeit der Allegorie zu einem tieferen Verständnis betont, das von den ἱστορικά oder den σωματικοὶ χαρακτῆρες zum νοῦς oder πνευτικὸς σκοπός der Texte durchdringt. Neben der berühmten klassischen Stelle aus περὶ ἀρχῶν IV 16ff (GCS 22 p 320ff) sind hier noch einige Stellen aus dem Johanneskommentar zu nennen. Im 10. Buch zu Joh 2,12 (GCS 10 p 171,21-176,31) zeigt er, daß die scheinbaren Widersprüche der neutestamentlichen Texte für ein "geistliches" Verständnis zusammenstimmen, wenn man sich nur darum bemüht. Im 32. Buch zu Joh 13,3ff (GCS 10 p 431,18ff) und zu Joh 13,6ff (ebd 439,10ff; 446,7ff) fordert er ebenfalls ein tieferes Verständnis des Textes. An den beiden zuletzt erwähnten Stellen begegnet der terminus technicus τροπολογέω , der hier wie auch sonst im hellenistischen Griechisch die Bedeutung hat "allegorisch auslegen". [9]

Schon aus diesen Ausführungen des Origenes läßt sich entnehmen, daß es ihm vor allem auf einen tieferen "geistlichen" Sinn der Schrifttexte ankommt. Dieses Verständnis hatte

sich auch in den einzelnen Bemerkungen der Jesaja- und Richter-Homilien gezeigt.

Im Johanneskommentar geht die Auslegung über die bloße Deutung von Einzelzügen, die die Jesaja- und Richter-Homilien kennzeichnete, hinaus und ist in anderem Zusammenhang noch zu erwähnen. (→ 31.43.56) Für die streng allegorische Auslegung einzelner Gedanken des Textes sind hier drei Aspekte charakteristisch:

1) Die Fußwaschung ist eine R e i n i g u n g, die an den Jüngern vorgenommen wird. Allerdings ist sie mehr als nur eine äußere Reinigung der Füße. Die Tat Jesu wird als eine Reinigung der Teile der Seele verstanden, die mit der Welt und den irdischen Dingen in Berührung kommen. Diese Reinigung geschieht durch das Wort (→ 16f mit 136). Die Jünger sind bereits gebadet und haben auf ihrem irdischen Weg ihre Füße beschmutzt. [10]

2) Aus dem Wortlaut von Joh 13,5 ἤρξατο νίπτειν κτλ. erschließt Origenes den Gedanken, daß im 13. Kapitel des Johannesevangeliums nur ein Anfang gemacht sei: Jesus fängt hier erst an, die Füße der Jünger zu waschen. Richtig werden sie erst im Geschehen der Passion gereinigt. Als die Jünger sich "an Jesus ärgerten" (Mt 26,31), als sie ihn verleugneten und verließen, beschmutzten sie wieder ihre Füße. So bedurften sie wieder einer Reinigung; diese wurde ihnen durch das Geschehen von Passion und Ostern zuteil. Diese erneute Reinigung war so wirksam, daß die Jünger nicht wieder unrein wurden.- In der Fußwaschung liegt also ein Hinweis auf das Geschehen der Passion. [11]

3) Schließlich betont Origenes mehrfach, daß durch die Fußwaschung die Jünger zum Dienst der Verkündigung ausgerüstet werden. In einer Anspielung auf Js 52,7 zeigt er, daß die Füße der Jünger als die Füße von Boten, die Gutes verkündigen, "lieblich" gemacht werden. Auch hier allegorisiert er sehr stark: die Fußwaschung ist ein Zeichen (σύμβολον) für die Reinigung der Seelen, durch die die Jünger für den Dienst der Verkündigung vorbereitet werden (τοῦ καθαρθῆναι τὰς βάσεις τῶν ψυχῶν ... μελλόντων ... εὐαγγελίζεσθαι τὰ ἀγαθά). [12]

2. Weitere allegorische Deutungen in der alten Kirche

Bei A u g u s t i n [1] spielt die Allegorie eine entscheidende Rolle. Vor allem im dritten Buch seines Werkes "De doctrina Christiana" hat er ihre Bedeutung ausführlich herausgestellt, (CCh 32 p 1-167 bes p 82-86). Strenger als Origenes hat er seine Unterscheidung von locutio propria und locutio figurata in eine feste Regel gefaßt: "Alles, was sich in der Schrift nicht direkt (proprie) auf Glaube, Liebe und Hoffnung der Christen beziehen läßt, ist übertragen (figurate) zu verstehen (De doctrina Christiana III 5,9,1ff; III 10,14).[1a]

An anderen Stellen entsprechen die Tractatus in Johannem diesem Bild, und die Allegorie wird breit ausgeführt, vgl etwa Tract in Joh 17,2 Joh 5,1ff (CCh 36 p 163-177 bes 173); die Interpretation der Fußwaschung ist jedoch als eine Ausnahme anzusehen. Mit Origenes ist nur der eine Gedanke verwandt, daß die Fußwaschung ein Bild für die Reinigung der Christen von dem Schmutz ist, mit dem sie bei ihrem Erdenwandel ihre Füße beschmutzen Tract in Joh 56,4 Z 7ff (CCh 36 p 468). Daß diese Reinigung durch die interpellatio Christi geschieht, geht über Origenes hinaus. Dieser Gedanke ist so stark ausgebaut und hat in so hohem Maße auf die spätere Auslegung gewirkt, daß er gesondert erwähnt werden muß. (→31 – 41)

Mit dem dritten Aspekt der Auslegung im Johanneskommentar des Origenes (→19 mit A12) ist eine Deutung eng verwandt, die im Hymnus des syrischen Dichters C y r i l l o n a s über die Fußwaschung begegnet (etwa um 400). [2] Die Exegese des Origenes im Johanneskommentar scheint auf diese Auslegung stark eingewirkt zu haben. Die Jünger werden durch die Fußwaschung, durch den Dienst, den Jesus an ihnen tut, zu Erben eingesetzt:

"Seht, ich habe euch gewaschen und gereinigt;
nun eilt freudig in die Kirche ‖ und betretet ihre Tore als Erben! [3]

Am Ende des Hymnus wird Christus eine Erklärung der Fußwaschung in den Mund gelegt: die Fußwaschung ist ein Schutz vor den Angriffen des Teufels.

"Tretet furchtlos auf den Bösen
und unerschrocken auf das Haupt der Schlange". [4]

Daneben ist sie eine Art Aussendungsritus für die Jünger.

"Ziehet ohne Furcht eures Weges,
und verkündigt mein Wort in den Städten!
Sät das Evangelium in den Ländern
und senket die Liebe in die Herzen der Menschen!
Verkündigt mein Evangelium vor den Königen
und offenbart meinen Glauben vor den Richtern!
Seht, ich, der ich euer Gott bin,
ich habe mich erniedrigt und euch bedient..." 5)

Die Hymnen wurden wahrscheinlich im Gottesdienst im Anschluß an die Homilie vorgetragen und sollten Hauptgedanken des Textes wiederholen. Vermutlich wurden sie von zwei Chören im Wechsel gesungen. 6)

Die allegorische Deutung der Fußwaschung als Reinigung des Gewissens (συνειδήσεως καθαρισμός) ist in der Johannesauslegung des J o h a n n e s C h r y s o s t o m u s ein nebensächlicher Zug und tritt neben dem ethischen Verständnis stark zurück. (→ 57) Auch von der übertragenen Deutung bei Aphrahat und Kyrill von Alexandrien ist an anderer Stelle zu handeln. (→25fmitA1f)

3. Die Allegorese des Pseudo-Hieronymus und ihre Nachwirkungen im Mittelalter

a) Pseudo-Hieronymus

Zwischen der alten Kirche und dem Mittelalter steht ein Kommentar mit dem Titel "Expositio IV Evangeliorum", der in drei verschiedenen Rezensionen in etwa 40 Handschriften, meist aus karolingischer Zeit, überliefert ist. Häufig wird er darin dem Hieronymus zugeschrieben. 1)

Der stark verderbte Text in vulgärem Latein ist nur in einer schlechten Ausgabe nach einer einzigen Handschrift bei den Werken Walahfrid Strabos in MPL 114 ediert. Der Text gehört zur Rezension I, in der die Allegorie besonders stark vertreten ist. Nach den vielen Barbarismen und dem eigenwilligen, von der Vulgata stark abweichenden Text ist anzunehmen, daß dieser Kommentr aus dem 6.-7. Jahrhundert stammt. Vieles deutet darauf, daß er über Irland auf das Festland gedrungen ist. 2)

Die Expositio enthält viel altes Material. So steht am Anfang der Auslegung eine entlegene Reminiszenz an Origenes

(zu V 1.2), und die Erwähnung der Taufe (→29 f) kann auf Kenntnisse Kyrills zurückgehen. Es scheint jedoch manches eigenständig zu sein oder auf uns unbekannte Quellen zurückzugehen. Für das Abendland ungewöhnlich ist die Aufnahme eines Gedanken von Origenes in der Auslegung zu V 1.2. [3] "Daß ein Mahl war, weist auf die Passion hin. So wie nach dem Mahl (coena) kein Frühstück (prandium) mehr gehalten wird, so zeigt Christus, daß er, nachdem er einmal gelitten hat, nicht wieder leiden wird." (MPL 114 [1879] 911 B/C) Auch zu V 12 taucht ein Gedanke auf, der anderen Exegeten des Frühmittelalters fremd ist: "Daß er die Kleider wieder aufnimmt, bedeutet, daß er am Ende der Welt sich den Juden wieder zuwenden wird (recepit vestimenta iterum, ostenditur quod revertetur ad Judaeos in finem mundi) [3a] (MPL 114 [1879] 911D).

Die Bedeutung der Expositio IV Evangeliorum für die weitere Geschichte der Auslegung im lateinischen Mittelalter ist nicht zu unterschätzen. Wir finden ihre Spuren bei Beda, Hrabanus Maurus, Rupert von Deutz und über die Glossa ordinaria des Anselm von Laon bis hin zum Frobeniusschen Kommentarwerk um 1500, das bis zum 17. Jahrhundert mehrfach nachgedruckt wurde.

b) Beda Venerabilis [4] und die anderen mittelalterlichen Ausleger

Beda Venerabilis ist an vielen Stellen in seinem Johanneskommentar [5] von Pseudo-Hieronymus abhängig, der neben Augustins Tractatus in Johannem eine Quelle seiner Exegese bildet. In der Auslegung zu Joh 13 wirkt Pseudo-Hieronymus nur an zwei Stellen nach. [6]

Zug um Zug wird die Fußwaschung allegorisch ausgelegt. So ist das Mahl ein Hinweis auf die Zeit, in der Christus selbst bei seiner Kirche weilte, und durch seine Predigt und die Wunder die Kirche, seinen Leib, vermehrte, so wie einer, der ißt, seinem Leib etwas hinzufügt. (MPL 92 [1862] 802 A/B) Wenn er seine Kleider hinlegte, dann deutet das auf die Passion, in der die Glieder seines Leibes ans Kreuz geheftet wurden, (MPL 92 [1862] 802B). Das Leintuch ist ebenfalls ein Hinweis auf die Passion, weil es durch viel Druck hergestellt wird (!). Als Jesus seine (Ober-)Gewänder hinlegte, besagt das, daß er den irdischen Leib, den er angenommen hatte

nicht ohne drückende Schmerzen, sondern mit langer Qual wieder ablegte. (MPL 92 [1862] 802B) Daß er Wasser in das Becken schüttete, spielt ebenfalls auf die Passion an, wo sein Blut mit Wasser auf die Erde floß. (ebd 802C) Jesus zog die Kleider wieder an und machte seinen Jüngern die Bedeutung der Handlung klar; das weist nach Beda auf die Auferstehung hin, in der er seinen Leib wieder "an sich nahm" und nach der er den Jüngern (in den 40 Tagen bis Himmelfahrt) den Sinn seines Leidens deutete. (ebd 804A)

Man sieht also, wie bei Beda die Fußwaschung in ihren Einzelzügen allegorisch gedeutet ist. Neben dieser Vorliebe für die Allegorie spielt bei Beda wie bei den meisten mittelalterlichen Auslegern ein moralisch-asketisches Verständnis herein, das uns in anderem Zusammenhang zu interessieren hat. (→ 60-63)

A l k u i n s [7] Kommentar zum Johannesevangelium ist ein Exzerpt aus Augustins Tractatus in Johannis Evangelium für eine Schwester Karls dGr, die Augustin nicht verstand. [8] Von Aug Tract in Joh Ev weicht in der Auslegung zu Joh 13,1-20 (MPL 100 [1863] 923-927) nur die Allegorisierung von V 12 ab: "'Nachdem er ihre Füße gewaschen hatte', dh nachdem er durch das Vergießen seines Blutes die Reinigung zu unserer Erlösung vollendet hatte, 'nahm er seine Kleider an sich', als er am dritten Tage aus dem Grab auferstand und wurde mit demselben Leib, mit dem er am Kreuze starb, unsterblich gemacht und bekleidet. 'Und als er sich wieder zu Tische gelegt hatte', da fuhr er auf zum Himmel und sitzt zur Rechten Gottes und hat seinen Platz in der Majestät des Vaters eingenommen, von wo er wiederkommen wird, die Lebendigen und die Toten zu richten." Davon ist Hrabanus Maurus abhängig.

H r a b a n u s M a u r u s [9] muß Augustins Auslegung gekannt haben; daneben ist er von Beda abhängig. An den Stellen, wo seine allegorische Deutung der Fußwaschung von Beda abweicht, kann man den Einfluß von Alkuin und Pseudo-Hieronymus nachweisen.

Die meisten Bücher der Bibel hat Hrabanus in Kommentaren ausgelegt, doch ist zum Johannesevangelium kein vollständiger Kommentar von ihm erhalten. Allerdings sind zwei Bücher Homilien überliefert; unter ihnen findet sich auch eine in coena Domini zu Joh 13,1ff (Hom I 15 MPL 110 [1864] 30-33).

Hier zeigt Hrabanus sich von Beda Hom I 25 und von Alkuin beeinflußt. (→22f mit A4-8)

Wenn Jesus sich vom Mahl erhebt, so erinnert das daran, daß er vom Thron des Vaters in die Welt kam; daß er seine Kleider ablegt, bedeutet seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuz. (MPL 110 [1864] 32D) Wenn Jesus sich mit dem Leintuch umgürtet, so deutet das darauf, daß er sich erniedrigt und Knechtsgestalt annimmt. (ebd 32D) Das Wasser, das er ins Becken schüttet, weist auf das Blut, das bei seinem Leiden auf die Erde floß. (ebd 32D-33A) Daß er den Jüngern die Füße abtrocknet, erinnert an unsere Reinigung durch seinen Tod. (ebd 33A) Als Jesus seine Kleider an sich nahm und sich wieder hinsetzte, sagte er seine Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht voraus. (ebd 33A-B) [10]

Die Auslegung des Hrabanus Maurus (780-856) war als Musterpredigt gedacht; [11] sie ist im Ton sehr volkstümlich, die Allegorie ist nur ein nebensächlicher Zug und tritt neben dem stark moralisch gehaltenen Inhalt der Predigt zurück. (vgl unten → 61f)

In der G l o s s a o r d i n a r i a [12] sind die meisten älteren lateinischen Auslegungen benutzt.

R u p e r t v o n D e u t z [13] kennt Augustin und (möglicherweise) die Glossa ordinaria. Bei ihm überwiegt das christologische und das moralische Interesse.

Das Hoch- und Spätmittelalter hat die Fußwaschung als christologische Aussage, als Bild für die Sündenvergebung [14] oder ethisch [15] verstanden. Wo allegorische Auslegung begegnet, werden ältere Kommentare zitiert oder benutzt.

4. Die Allegorie in der Neuzeit.

E r a s m u s hat in seiner "Ratio seu Methodus" die Notwendigkeit und Berechtigung allegorischer Auslegung betont. In seiner Auslegung der Fußwaschung ist er jedoch sehr zurückhaltend gegenüber der Allegorie. (→ 35f mit A1-2)

Die Reformatoren haben die Allegorie allgemein abgelehnt und das, was sie als den sensus historicus bezeichneten, streng in den Mittelpunkt gestellt. Doch gibt es hier einige Ausnahmen. [1]

Auch in der katholischen Literatur der Gegenrefor-

mation und bei den protestantischen Orthodoxen tritt die Allegorie stark zurück.

Ein Außenseiter in der reformierten Orthodoxie ist der Berner Theologieprofessor B e n e d i k t A r e t i u s. [2] Bei ihm wirkt in der Theorie neben dem reformatorischen auch erasmianisches Erbe nach. Er schreibt in seinem Johanneskommentar z St :"Wir sollen uns, wenn wir die Fußwaschung nachvollziehen wollen, vom Tisch der Sinnenlust und Selbstzufriedenheit erheben, die Kleider ablegen, dh bereit und fröhlich sein zur Demut und frei von Hochmut und Heuchelei. Das Leintuch ist der Trost, der die Tränen der Gläubigen abtrocknet; das Wasser, das die Seele erfrischt, sind die Werke der Liebe, und dieses Wasser soll man auf die Füße der Knechte Christi gießen. Die Füße aber, die es nötig haben, sind die Niedrigsten in der Kirche, die Verachtetsten."[2] Diese Allegorie scheint Aretius' eigene Bildung zu sein. Sie ist als solche unter den protestantischen Auslegungen ungewöhnlich. Daß er allegorisiert, ist sicher auf erasmische Tradition zurückzuführen, wie das Vorwort seines Kommentars deutlich macht.

Eine Allegorisierung im eigentlichen Sinn begegnet nach Aretius in wissenschaftlichen Deutungen der Fußwaschung nicht wieder.

5. Zusammenfassung

Unter den griechischen Vätern haben besonders die alexandrinischen Theologen, allen voran Origenes, die Allegorie gepflegt. Origenes ist an anderen Stellen geradezu hemmungslos im Allegorisieren. In Joh 13 hat er dagegen im Johanneskommentar kaum Einzelzüge allegorisch ausgelegt. Im Abendland sind es vor allem Ambrosius und Augustin gewesen, die die allegorische Deutung einführten. Augustin übt jedoch gegen seine sonstige Gewohnheit bei der Auslegung zu Joh 13, 1-20 Zurückhaltung im Gebrauch der Allegorie. Wesentlich stärker war die Nachwirkung der pseudohieronymianischen Expositio IV Evangeliorum im lateinischen Mittelalter. Durch sie ist auch sonst altkirchliches und vor allem alexandrinisches Gedankengut in die Evangelienauslegung des Mittelalters übernommen worden.

Daß die allegorische Deutung von Einzelzügen im Lau-

fe der Auslegungsgeschichte von Joh 13,1-20 fast verschwunden ist, hat sachliche Gründe. Schon das spätere Mittelalter maß der Allegorie keine entscheidende Bedeutung bei, und die Reformation betonte entschieden den sensus historicus; man empfand, daß bei der allegorischen Auslegung der Willkür der Exegeten so gut wie keine Grenzen gesetzt sind.

In der neueren hermeneutischen Literatur [1] wird allgemein die Allegorie abgelehnt und selbst O Cullmann [1a], dem man vielleicht nachsagen könnte, daß er manche Stellen des Johannesevangeliums allegorisiert, weist das entschieden von sich.

Nun gehört es zum Stil des vierten Evangelisten, daß hinter dem vordergründigen biographisch-historischen Sinn ein tieferer, verborgener Sinn steckt. Es ist fraglos ein bleibendes Verdienst O Cullmanns, auf diesen Tatbestand hingewiesen zu haben.[2] Seine Ausführungen zeigen gerade, daß das Johannesevangelium mit seiner starken Betonung der Christologie nicht Objekt allegorischer Auslegung von Einzelzügen sein kann. Von der Doppeldeutigkeit johanneischer Begriffe führt der Weg zum verborgenen Sinn des Textes, der nach der Intention des Evangelisten nur der Hervorhebung der christologischen Aussage dient; dazu vgl unten → 121 - 124 . Die allegorische Deutung von Einzelzügen der Fußwaschung ist von den Voraussetzungen historisch-kritischer Erforschung des Johannesevangeliums her abzulehnen.

II Die Fußwaschung als Reinigung von der Erbsünde

Die alexandrinische Allegorese ist von Hilarius und Ambrosius im Abendland heimisch gemacht worden. Gerade Ambrosius hat viel von Origenes übernommen, was man besonders an seinem Lukaskommentar feststellen kann. Auch die Deutung der Fußwaschung steht mit manchen Aspekten der Auslegung des Origenes (zB dem der Fußwaschung als Einsetzungsritus für die Christen, vgl→19mitA12) irgendwie in sachlichem Zusammenhang.

Die Deutung des A m b r o s i u s [1] steht nicht in einem Kommentar, sondern an zwei Stellen in zwei parallelen Werken: De sacramentis und De mysteriis.[2] An beiden Stellen wird die liturgische Handlung der Fußwaschung, wie sie in Mailand im Zusammenhang mit der Taufe üblich war, erklärt. Dabei

bildet in beiden Schriften [3] die zum agendarischen Formular gehörige Lesung von Joh 13,4ff [4] den Hintergrund für die Deutung.

Myst 6,31 (CSEL 73 p 101,14ff) erwähnt Ambrosius zunächst den Evangelientext. "Du bist aus dem Taufbecken gestiegen. Erinnere dich an die Lesung aus dem Evangelium. Denn auch unser Herr Jesus im Evangelium wusch seinen Jüngern die Füße." Hier ist also vorausgesetzt, daß im Anschluß an die Evangelienlektion dem Täufling die Füße gewaschen wurden. "Petrus begriff nicht den geheimnisvollen tieferen Sinn" der Handlung Jesu, als er nicht zulassen wollte, daß der Herr ihm die Füße wusch.

Von J 10 aus, der im Langtext zitiert wird "Qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet", geht Ambrosius zur Deutung des Sinnes der liturgischen Fußwaschung nach der Taufe über. "Petrus war rein, aber er mußte noch seine Ferse waschen lassen. Er hatte nämlich noch die übertragene Sünde des ersten Menschen, [die von daher rührte] als den die Schlange zu Fall brachte und zum Irrtum verführte; darum wird seine Ferse gewaschen, damit die ererbten Sünden (haereditaria peccata) weggenommen werden. Unsere eigenen werden nämlich durch die Taufe vergeben (nostra enim propria per baptismum relaxantur)" (ebd p 102,18ff). [7]

Daneben tritt der Hinweis auf die Demut, der vor allem aus Joh 13,14 begründet wird: "Wenn schon der Urheber des Heils uns durch Gehorsam erlöste, um wieviel mehr sollen wir dann, seine geringen Sklaven, die Nachfolge in Demut und Gehorsam üben." (ebd p 102,31ff)

Auch nach Sacr 3,1,4-7 (CSEL 73 p 39,38ff) schließt sich an die Taufe die Fußwaschung an, hier ebenfalls im Zusammenhang mit einer Lesung. Der Bischof beginnt mit der Fußwaschung, weil der Hohepriester Christus als erster die Handlung an seiner Gemeinde vollzogen hat. Am Anfang der Erläuterung des Mysteriums steht eine paraphrasierende Erklärung des Textes Joh 13,14ff. Danach schließt sich eine Verteidigung des mailändischen Brauches der Fußwaschung nach der Taufe gegen Rom an, das diesen Brauch nicht übte. Sacr 3,1,5f (ebd p 40,51-41,68) Die Deutung der Fußwaschung als bloße Gastfußwaschung oder als Akt der Demut wird ausdrücklich als einseitig abgelehnt. (ebd p 40,55-59) Auch hier geht die Erklärung der sa-

kramentalen Fußwaschung von Joh 13,10 im Langtext aus: "Qui lavit, non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet." (→ 6-8) "warum aber dies? Weil in der Taufe alle Schuld abgewaschen wird. Die Schuld vergeht also. Weil aber Adam von dem Teufel zu Fall gebracht und weil ihm heimlich Gift über die Ferse geschüttet wurde, darum läßt du deine Füße waschen, damit an dem Teil, auf den es die Schlange abgesehen hatte, dir eine größere Hilfe zur Heiligung zuteil wird, und sie dich später nicht wieder zu Fall bringen kann. Du läßt dir also die Füße waschen, um das Gift der Schlange abzuwaschen. Es nutzt aber auch, um Demut zu lernen." (Sacr 3,1,7 ebd 41, 72ff)

Die Handlung der Fußwaschung ist an beiden parallelen Stellen als eine sakramentale Reinigung von der Erbsünde und als ein Schutz vor den Nachstellungen des Teufels verstanden. An was für Versuchungen Ambrosius hier gedacht hat, ist aus dem Wortlaut des Textes wie auch aus dem Zusammenhang nicht festzustellen. Man wird wohl gut daran tun, hier nicht allzuviel in den Text hineinzuinterpretieren. [6]

Die Deutung der Fußwaschung als Mittel gegen die Erbsünde und als Schutz vor den Angriffen des Teufels hat kaum Nachfolger gefunden. Nur Bischof E u c h e r i u s von L y o n (5. Jahrhundert) [7], der in seinem "Liber formularum spiritalis intelligentiae" erstmalig (?) den vierfachen Schriftsinn vertrat (MPL 50 [1846] 728BC), hat, wohl als einziger aus der späteren Generation, im ersten Buch seiner Instructiones, einer Sammlung exegetischer Fragen und Antworten, zu Joh 13 die Auslegung des Ambrosius aufgenommen (MPL 50 [1846] 803A). Im Mittelalter und in der Neuzeit hat die Auslegung des Ambrosius nicht mehr nachgewirkt. Das liegt möglicherweise an der engen Verbindung der Fußwaschung mit der Erwachsenentaufe in Mailand.

Ambrosius' Deutung (und ihre Modifikation bei Eucherius) ist in der alten Kirche singulär. Sie ist Anwendung der Allegorie auf die real geübte Fußwaschung und die zu ihr gehörige Lesung von Joh 13. Diese Deutung läßt sich aus dem Text ebensowenig rechtfertigen wie die allegorischen Deutungen einzelner Züge. (→ 16 - 26)

III Die Fußwaschung als Bild für die Taufe

Auch diese Deutung ist nur selten vertreten worden. Sie geht wie die Auslegung der Fußwaschung als Reinigung von der Erbsünde auf ein übertragenes Verständnis der Fußwaschung zurück, das aber nicht in allen Fällen mit der alexandrinischen Allegorese zusammenhängt.

A p h r a h a t (1. Hälfte des 4. Jahrhunderts) gilt als der älteste syrische Schriftsteller. Er ist in seinem Denken wie in seinem Wortschatz von der griechischen Gedankenwelt unabhängig. [1] Man wird daher seine Deutung der Fußwaschung als unabhängig von der alexandrinischen Auslegung (Origenes) ansehen müssen. In seiner 12. Abhandlung (Homilie ist wohl nicht der richtige Ausdruck) "Über das Passa" steht die folgende Deutung: "Israel nämlich wurde im Meere getauft in der Nacht des Passa, am Tage der Erlösung; unser Erlöser aber wusch die Füße seiner Jünger in der Passa-Nacht, welches die Vorbedeutung ist der Taufe."

Anders als in Israel hätten die Jünger erst nach der Taufe das Pass-Mahl gegessen, nicht wie die Israeliten vor der Taufe im Meer.

Hier ist also die Fußwaschung als Bild für die Taufe aufgefaßt, die Johannestaufe dagegen als reine Bußtaufe. Ag 19,3 (mit der Erwähnung der Johannestaufe) wird als Beweis dafür angesehen, ebenso Ag 1,5 ("Johannes hat mit Wasser getauft, ihr sollt mit dem heiligen Geist getauft werden").

Diese Auslegung Aphrahats ist der älteste Beleg für die Deutung der Fußwaschung als Bild für die Taufe.

K y r i l l von Alexandrien [2] legt in seinem Johanneskommentar bei der Fußwaschung vor allem Wert auf die christologischen Aspekte (→ 94 mit A14-8); daneben betont er auch die ethische Deutung. (→ 57f mit A10-4)

Er dürfte der einzige g r i e c h i s c h e Theologe der Väterzeit gewesen sein, der die Fußwaschung mit der Taufe in Beziehung setzte. Nach Kyrill sind oft Einzelzüge der Rede Jesu allgemeiner zu verstehen. Das trifft auch auf die Wendung ἐὰν μὴ νίψω σε in Joh 13,8b zu. Das Wort vom Waschen ist hier nicht auf die gerade geschehene Fußwaschung zu beziehen. Der Sinn ist viel umfassender: wer sich nicht durch die Gnade Christi die durch Sünde und Irrtum verursachte

Befleckung (μολυσμός) abwaschen läßt, hat keinen Anteil am himmlischen Reich. "Es gibt nämlich kein Recht (θέμις) für die Unreinen, in die oberen Wohnungen einzutreten, sondern nur für die, die durch die Liebe zu Christus ein reines Gewissen haben (τοῖς διὰ τῆς εἰς Χριστὸν ἀγάπης καθαρὸν ἔχουσι τὸ συνειδός) und die im Geiste geheiligt sind d u r c h d i e h e i l i g e T a u f e (ἡγιασμένοις ἐν πνεύματι διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος)" (MPG 74 [1863] 117B)

Bei P s e u d o - H i e r o n y m u s kann man annehmen, daß Kyrills Auslegung nachwirkt. [3] Ungewöhnlich für das lateinische Mittelalter ist die Beziehung der Fußwaschung auf die Taufe bei mehreren Versen des Textes. So etwa zu V 4a: "Er schüttet Wasser ins Becken: das zeigt die Gnade der Taufe (ostendit gratiam baptismi)"; zu V 4b: "Er begann die Füße der Jünger zu waschen...: durch die Fußwaschung wird die Taufe der Apostel verstanden (per lavationem pedum baptismum [sic!] apostolorum intellegitur)"; schließlich zu V 8: "Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil mit mir: das zeigt, daß, wer nicht gewaschen ist durch die Taufe und das Bekenntnis der Buße, der wird keinen Teil haben mit dem Herrn (...qui non lavatus [sic!] est per baptismum et per confessionem poenitentiae...)". (MPL 114 [1879] 911C-D)

In der Glossa ordinaria ist in der Randglosse zu Joh 13,8 die Auslegung des Pseudo-Hieronymus übernommen worden. (MPL 114 [1879] 405B) Sonst begegnet diese Deutung in der vorkritischen Auslegung nicht wieder. Erst eine völlig isoliert stehende Auslegung im Rationalismus ist hier noch zu erwähnen.

Ansätze zur Kritik begegnen in C Th B r e t s c h n e i d e r s Studie über das Johannesevangelium [4], in der er erstmalig Zweifel an der Autorschaft des Jüngers Johannes äußerte. Auch seine einzelnen Auslegungen dienen durchweg dem Ziel, die Autorschaft des Jüngers Johannes zu bestreiten. Ein bedeutsamer Bestandteil seiner Gedankenführung ist die These, daß in der Fußwaschung, ähnlich wie in Joh 3,22-26, eine Stellungnahme zur Frage der Notwendigkeit der Taufe liege, wie sie auch bei Tertullian (De baptismo 12, SCh 35 [1952] 83-85) begegnet. In V 8 und 10 sieht Bretschneider den Hauptakzent der Perikope: "Wenn auch im großen und ganzen an unserer Stelle kein Hinweis dasein mag, der andeutet, daß die

Fußwaschung bei den Aposteln die Taufe ersetzen sollte, so muß doch das, was bei Tertullian steht, dieser Meinung stark entgegenkommen. Und ganz besonders wird diese Meinung dadurch bestärkt, daß unser [Autor] V 8 sagt, daß es von dieser Waschung abhängt, ob jemand Anteil an Christus hat oder nicht und betont, daß jeder λελουμένος (V 10) das heißt, jeder, der durch Untertauchen getauft ist, da er ja ganz rein ist - diese Fußwaschung nicht braucht." [5]

Diese Auslegung ist die einzige in der Zeit des späten Rationalismus, die aus dem üblichen Rahmen fällt, und sie ist trotz ihrer doppelten und dreifachen Sicherung durch Konjunktive oft genug angegriffen worden. [6]

Einzelne moderne kritische Exegeten haben - ohne spürbare Berücksichtigung der Väterexegese - diese Deutung wieder aufgenommen. (→ 84-87) Man spürt etwas die Gewaltsamkeit dieser Auslegung und wird sie schwerlich vom Text her begründen können. (Vgl die Würdigung dieses Auslegungstyps unten →86f. 113 Anm 45)

IV Die Fußwaschung als Bild der Sündenvergebung

Diese Deutung beruht auf einer allegorischen Auslegung der Fußwaschung im Ganzen; gelegentlich kann sie auch in einer Allegorie zum Langtext von Joh 13,10 begründet sein. In vielfältigen Modifikationen finden wir sie in der gesamten Auslegungsgeschichte bei Exegeten der verschiedensten Herkunft.

1. Die alte Kirche

Bei O r i g e n e s klingt diese Auslegung nur an, wenn er auf die Reinigung der Jünger anspielt (→ 16 f); sie begegnet sowohl im Johanneskommentar als auch in den Jesaja- und Richterhomilien: Die Fußwaschung ist ein Bild der Reinigung derjenigen Teile der Seele, die mit den irdischen Dingen in Berührung kommen. [1]

An derselben Stelle, an der er die Taufe zur Fußwaschung in Beziehung bringt, vertritt K y r i l l von Alexandrien (→ 29 f mit A 2) auch eine Deutung der Fußwaschung als Bild der Sündenvergebung: Wer sich nicht durch die Gnade Christi die durch Sünde und Irrtum verursachte Befleckung (μολυσμός)

abwaschen läßt, hat keinen Anteil am himmlischen Reich (MPG 74 [1863] 117B). Bei Kyrill wirken alexandrinische Elemente in der Auslegung nach, und die übertragene Deutung etwa auf die Taufe (→ 29f) ist aus ihnen zu erklären. Das tritt noch deutlicher zutage, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die antiochenische Schule gegen eine solche Deutung die ethische besonders entschieden betont. Von den antiochenischen Theologen hat Theodor von Mopsuestia Joh 13,10-11 so paraphrasiert: "Das dient nicht zur Vergebung der Sünden (οὐκ ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τοῦτό ἐστιν), sondern meine Lehre macht euch vollkommen zur Tugend (ἀρετή)". [2]

Im Westen hat in der alten Kirche vor allem A u g u s t i n in dem einzigen allegorischen Zug seiner Auslegung (→ 20) die Fußwaschung als Bild für die Vergebung angesehen. Er vergleicht die Leidenschaften (affectus), "ohne die man in dieser Vergänglichkeit nicht leben kann", mit den Füßen, "mit denen wir den Staub des Menschlichen berühren ... Täglich aber wäscht er uns die Füße, der für uns Fürbitte leistet, und täglich bekennen wir, daß wir es nötig haben, uns die Füße waschen zu lassen, in dem Gebet des Herrn, wenn wir sprechen: 'Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern'." Tract in Joh 56,4 Z 1ff (CCh 36 p 468) Von hier aus führt Augustin weiter zu dem Gedanken, daß auch die Kirche, obwohl sie "gereinigt ist durch das Wasserbad im Wort" (Eph 5,26f), es immer wieder nötig hat, sich die Füße waschen zu lassen.

Als Wiederholung desselben Motivs ist der allegorische Exkurs zu Cant 5,3 in Tract 57 (ebd p 472) anzusehen und die Stelle in Tract 58,5 Z 16ff (ebd p 475), wo Augustin die Gemeindeglieder ermahnt, einander zu vergeben und füreinander Fürbitte zu tun. Gerade dieser Zug der Auslegung Augustins hat in der lateinischen Kirche des Mittelalters nachgewirkt. (→ 2133-35)

2. Die lateinische Kirche des Mittelalters

Pseudo-Hieronymus (→ 21f mit A1-3a) hat Joh 13,8b (si non lavero te, non habebis partem mecum) nicht nur auf die Taufe, sondern auch auf das Sündenbekenntnis und die Buße bezogen: "Wer nicht gewaschen ist durch die Taufe und das Be-

kenntnis der Buße, hat kein Teil beim Herrn (qui non est lavatus .o. per confessionem poenitentiae)". Das könnte neben Augustin (→ 32) in der Folgezeit nachgewirkt haben.

B e d a V e n e r a b i l i s hat Augustins Auslegung übernommen und auf seine Weise modifiziert. Es entspricht seiner asketisch-monastischen Herkunft, wenn er einerseits betont, daß zwar Christus beim Vater für uns eintritt, daß wir uns aber selbst durch Gebet, Wachen, Fasten, Tränen und Almosen reinigen müssen. [1] So ist hier das streng von Gott her gedachte Verständnis Augustins für unsere Begriffe "pelagianisch" verdorben.

A l k u i n hat Augustins Tractatus in Johannem knapp exzerpiert und ohne Kommentar übernommen. In seiner ausführlichen Allegorese zu V 12 (→ 23) ist das eigentliche Waschen der Füße als das Abwaschen der Sünden der Menschen durch das Blut Jesu Christi verstanden. [2]

H r a b a n u s M a u r u s (→ 23f. A9) hat diese Allegorie Alkuins übernommen und deutlicher auf die sühnende Kraft der Passion bezogen. [3] Die G l o s s a o r d i n a r i a bietet zu V 10 (qui lotus est...) ein kurzes Exzerpt aus Augustins Deutung. [4] Auch R u p e r t von D e u t z übernimmt, allerdings mit eigenen Worten und sehr selbständig, Augustins Gedanken. [5]

Ein völlig neuer Aspekt in der Übernahme der augustinischen Auslegung im Abendland ist bei B e r n h a r d von C l a i r v a u x [6] und bei seinem Schüler Ernald von Bonneval festzustellen.

Man wird die Auslegung der Fußwaschung in Berhards "Sermo de Coena Domini" (MPL 183 [1854] 271-274) vor allem als ein Zeugnis mystischer Frömmigkeit und weniger als theologische Schriftauslegung oder Dokument für die Entwicklung des Sakramentbegriffs in der Dogmengeschichte werten dürfen. In der Schriftauslegung ist auch Bernhard von Augustins Tract in Joh abhängig, wie das ganze Mittelalter im Westen. [7]

In dem genannten Sermon spricht Bernhard davon, daß er drei "sacramenta" erwähnen möchte (MPL 183 [1854] 271B) und gibt im Folgenden selbst eine Definition: für ihn bedeutet sacramentum entweder "sacrum signum" oder "sacrum secretum". [8] Diesen Begriff sacramentum wendet er auf Taufe, Abendmahl und Fußwaschung an. [9]

Wenn man auch den Sprachgebrauch eines Mystikers nicht zu streng analysieren darf, so muß man doch im Text und seiner Behandlung die oben aufgezeigte Doppeldeutigkeit von sacramentum in Rechnung stellen. Die Stelle, an der Bernahrd die Fußwaschung als sacramentum bezeichnet (--> A 10), ist durch diese Doppeldeutigkeit schwer zu interpretieren, zumal der Begriff als solcher erst später genau definiert wurde.

Man hat zwei Möglichkeiten, Bernhards Aussagen zu verstehen:

1) Ist sacramentum im Sinne von sacrum signum aufgefaßt und der Ritus vorausgesetzt, so würde mit der Fußwaschung durch einen Akt ausgedrückt, was der Inhalt des römischen Bußsakramentes der späteren Zeit ist: durch die Fußwaschung wird dem Christen die Vergebung der leichteren Sünden zugesprochen.[10]

2) Ist sacramentum als sacrum secretum verstanden, was auch noch durch den parallelen Begriff mysterium nahegelegt wird, so ist hier - gleichgültig ob die Handlung als äußerer Ritus vorausgesetzt ist oder nicht - nur von der Vergebung der peccata quotidiana und der Reinigung der affectiones animae durch die Vergebung die Rede. Nahegelegt wird diese Vermutung noch durch den Hinweis darauf, daß diese Reinigung nur durch Christus und von ihm geschehen kann. Damit wäre aber die äußere Handlung der Fußwaschung in der Gründonnerstagsliturgie oder der Bericht des Johannesevangeliums im übertragenen Sinne gedeutet.[11]

Die Unklarheit der Formulierung macht es schwierig, sich nach dem vorhandenen Material für eine der beiden Möglichkeiten zu entscheiden. Es ist zwar nahezu communis opinio, daß Bernhard von Clairvaux die Fußwaschung als sacramentum remissionis quotidianorum (sc peccatorum) angesehen habe[12], da jedoch sonst bei ihm nichts Genaueres dazu überliefert ist, wird man sich wohl vorsichtiger ausdrücken müssen.[13]

Das wird noch durch eine weitere Beobachtung nahegelegt. In dem Buch "De cardinalibus operibus Christi" des Abtes E r n a l d von B o n n e v a l , eines Freundes und Schülers Bernhards von Clairvaux, steht ein Sermon "De ablutione pedum". (MPL 189 [1890] 1650-1653)[14] Auch hier könnte bei oberflächlichem Überlesen der Eindruck entstehen, die Fußwaschung sei als Sakrament bezeichnet. Das ist aber doch wohl nur im Sinne von sacrum secretum der Fall.

In dieser Auslegung zu Joh 13 wird die Fußwaschung zunächst von anderen Sakramenten unterschieden. [15] Dann aber wird sie mit der poenitentia gleichgesetzt. [16] Die Bezeichnung sacramentum für die Fußwaschung kommt im folgenden Abschnitt vor. [17] Hier hat nun offenbar das Wort saramentum die Bedeutung "Geheimnis", worauf der parallele Ausdruck mysterium und der Kontext hinweisen. Zunächst wird nämlich in der Auslegung zu Joh 13,14 verlangt, daß wir einander vergeben sollen, so wie Christus uns vergab. [18] Darüberhinaus wird aber noch betont, daß wir uns nicht selbst waschen können, sondern in allem, was wir tun, die Waschung durch die Vergebung nötig haben. [19]

In allen diesen Stellen wird deutlich, daß nach dem vorhandenen Material die Fußwaschung von Bernhard schwerlich als ein Sakrament im Sinne späterer Auffassung angesehen wurde. Eher ist wahrscheinlich, daß er in der Handlung der Fußwaschung (oder im neutestamentlichen Bericht) ein Bild für den Vorgang der Sündenvergebung sieht. Darauf deutet einmal die Erwähnung von 1 Joh 1,8-9 und Lk 11,4 bei Bernhard im Zusammenhang mit der Fußwaschung (→ A 12) und die Deutung bei Ernald von Bonnevul. Schließlich wird auch der Mangel an Überlieferungen über den Ritus die Annahme eines Sakramentes unwahrscheinlich machen. [20] Daß eine allegorische Deutung der Gründonnerstagsfußwaschung vorliegt, ist immerhin denkbar. Die spätmittelalterlichen Ausleger tradieren Augustins Tractatus ohne Kommentar. Bernhards Auslegung ist anscheinend von ihnen nicht übernommen worden.

3. Humanismus und Reformation

a) Erasmus von Rotterdam [1]

In der Theorie ist bei Erasmus ein deutlicher Fortschritt gegenüber dem Mittelalter festzustellen. Erasmus will sich nicht mehr mit der Vulgata zufriedengeben und legt seine Interpretation den Urtext zugrunde. Dem dient seine Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes mit dem dazugehörigen Kommentar, den Annotationes in Novum Testamentum; zur Fußwaschung tragen die Annotationes allerdings nichts bei. Von noch größerer Tragweite war, daß Erasmus den vierfachen Schriftsinn wie ihn gerade das späte Mittelalter im Anschluß an Eucherius von Lyon für die Interpretation anwandte, für ungeeignet hielt

Er meinte vielmehr, daß neben dem vordergründigen, greifbaren Sinn des Textes ein verborgener, tieferer Sinn steht, dem der Ausleger nachgehen muß.

Eine solche doppelte Auslegung vertritt Erasmus auch in seinen mehr erbaulichen Paraphrases in Novum Testamentum. Neben der moralischen Auslegung (→ 64) sieht er in der Fußwaschung einen tieferen Sinn abgebildet: diejenigen, die sich anschicken, das Evangelium zu predigen, oder die am Tisch des Herrn teilhaben wollen, müssen ganz rein sein. Sie können diese Reinheit aber nicht selbst erwerben, sondern müssen sich von Jesus als dem wahrhaft Reinen die Flecken der irdischen Schwachheit abwaschen lassen. [2] Erasmus knüpft - wohl bewußt - an Augustin an; er hat in seiner "Ratio seu Methodus" mehrfach, zB V 29f; 77 uö, die Notwendigkeit betont, die Väterexegese zu benutzen. Seine Auslegung wirkt in späteren Kommentaren, vor allem in der Orthodoxie und Gegenreformation, nach. (→ 38f uö)

b) Die Reformatoren

Ph M e l a n c h t h o n lehnt in der Vorrede zu seinen Loci die Allegorie scharf ab. [3] Trotzdem hat er in seinen beiden Johanneskommentaren von 1536 die Fußwaschung wörtlich und übertragen gedeutet.

In den Annotationes von 1523 [4], dem ersten reformatorischen Johanneskommentar überhaupt, hat Melanchthon die Fußwaschung in eigenartiger Weise vierfach ausgelegt. Das paulinische Element ist in diesem Kommentar so stark vorherrschend, daß die Beziehungen zum Text überhaupt nicht einsichtig sind. Wenn etwa Melanchthon betont, daß der Sinn der Fußwaschung darin bestehe, daß wirkliche agnitio Christi in der Buße geschieht, wenn sich die Christen mit Christus erniedrigen und sterben, und daß ihre eigene Gerechtigkeit und Weisheit verurteilt wird, dann ist das zwar gut lutherisch und, wenn man so will, auch Paulus nachempfunden - aber mit dem Wortlaut von Joh 13 läßt es sich nur durch eine sehr kühne Allegorese verbinden. Im zweiten Kommentar von 1536 hat Melanchthon [5] die Auslegung des ersten Kommentars dahin präzisiert, daß er eine doppelte Bedeutung (duplex significatio) der Fußwaschung annimmt:"einmal daß uns die Sünden und der Tod abgewaschen werden, und dann ist sie ein Bild für die

Rechtfertigung." [6] Eine direkte Verbindung zur Buße fehlt hier. Die ausdrückliche Beziehung auf die Rechtfertigung und die Sündenvergebung findet man sonst bei den Reformatoren nicht.

4. Die spätere Auslegung:
Orthodoxie, Gegenreformation, Pietismus

Von den Vertretern der früheren lutherischen Orthodoxie sind hier zunächst zwei Melanchthonschüler zu nennen: Matthias Flacius Illyricus und Nicolaus Hemmingius.

Matthias F l a c i u s Illyricus (1520-1575) [1] hat die Fußwaschung außerhalb seiner Glosse Compendiaria zu Joh 13,1ff noch mehrfach ausgelegt, vor allem in den Artikeln "lavare" und "pes" im Wörterbuch der Clavis Scripturae. Allen diesen Auslegungen ist gemeinsam, daß in ihnen die Fußwaschung als ein Bild der Vergebung angesehen wird - und zwar der täglichen Sündenvergebung durch Christus, die wir auch im heiligsten Leben nötig haben. [2]

Ganz ähnlich und sowohl von Melanchthon als auch von Flacius in der Sache wie auch an einzelnen Stellen im Wortlaut abhängig, hat Nicolaus H e m m i n g i u s (=Niels Hemmingsen 1511 [13] -1600) [3] die Fußwaschung verstanden. Von der Reformation wie von den übrigen Orthodoxen löst er sich stark, wenn er vor allem Augustin immer wieder als Gewährsmann für seine eigene Interpretation heranzieht. [4] Ausgehend von Augustins Wort "Er wäscht uns täglich die Füße, der täglich für uns eintritt" (Tract in Joh Ev z St vgl → 32 [Zilt]), wendet er sich scharf gegen den römischen Katholizismus und möglicherweise gegen die frühmittelalterliche Auslegung (→ Beda), wenn er schreibt: "Leer ist der Selbstbetrug (figmentum) derer, die meinen, daß der Überrest der Sünde und die Fehler aus Unwissenheit und Schwachheit durch unser Fasten und unsere Genugtuung abgewaschen werden können" (folgt Hinweis auf die täglich notwendige Bitte um Vergebung). [5] Aber auch die Deutung Augustins scheint Hemmingius nicht zu genügen, denn er geht über ihn hinaus, wenn er im folgenden die Fußwaschung als ein Bild für die Buße ansieht, und zwar ausdrücklich der Buße im Sinne der Orthodoxie: "Diese Buße reinigt nicht an und für sich, sondern nur insofern sie

uns zu dem hinführt, der uns reinigt. Denn die Buße ist die Möglichkeit, nicht die Ursache der Reinigung (poenitentia enim est occasio, non causa purgationis)". 6)

War bei Flacius und Hemmingius melanchthonisches Erbe lebendig, so ist bei dem reformierten Orthodoxen Benediktus A r e t i u s vor allem das erasmische Denken bestimmend. Das zeigt die für einen Orthodoxen ungewöhnliche allegorische Deutung (→25mitA2). Auch die mehr paraphrasierende Auslegung zu V 10 macht das deutlich, in der Aretius die Fußwaschung als Bild für die stets notwendige Reinigung der Sinne und Leidenschaften, aber auch der Vernunft und der Gedanken 7) versteht.

Stark systematisierend ist die Auslegung des reformierten Orthodoxen Franciscus G o m a r u s (1563-1641) 8). Er hat keinen fortlaufenden Kommentar zum Johannesevangelium geschrieben, sondern nur eine Sammlung von "Einzeluntersuchungen" veröffentlicht, darunter auch über die Bedeutung der Verse Joh 13,8.10.14f. Einen sehr breiten Raum nimmt in diesen Untersuchungen die formale Analyse des Aufbaus ein. Die Reinigung von Sünden versteht Gomarus die Fußwaschung in der Untersuchung zu Joh 13,8. Diese ist eingeleitet durch eine freie Wiedergabe des Kontextes; daran schließt sich eine breite formale Analyse des Textwortes nach antecedens und consequens an. 9) Die Auslegung zum ersten Teil konzentriert sich auf den Begriff lavare, der metaphorice von der äußeren Waschung auf eine innere Reinigung bezogen wird. 10)

Gomarus will diese Reinigung in einem doppelten Sinn gedeutet wissen: einmal auf die Rechtfertigung, durch die die Sünden vergeben werden, dann auf die Heiligung, durch die ihre Überreste in uns getilgt werden. Das wird mit vielen Bibelstellen erläutert. 11) Die Auslegung ist typisch für die Orthodoxie: das dogmatische Interesse beherrscht alles, und die Bibel ist vor allem Testimoniensammlung.

Die Quatuor Evangelicorum Scriptorum Concordia des Helmstedter Theologieprofessors Georg C a l i x t (1586-1656) 12) ist kein eigentliches wissenschaftliches Werk, sondern eher ein Handbuch für Praktiker zu einer Evangelienharmonie. Es entspricht Calixts großzügiger Haltung, wenn er kaum polemisiert und die Gedankenführung auf das konzentriert, was ihm wichtig erscheint. Einer der Hauptgedanken ist, daß die

Fußwaschung auf eine geistliche Reinigung der Seele durch das Blut Christi hinweist.

Das erinnert an einen Aspekt in der Auslegung, die Calixts Zeitgenosse Hugo G r o t i u s (1583-1645) [13] in seinen Annotationes bietet. Bei ihm kann man allerdings, anders als bei Calixt, von einem spürbaren Fortschritt in der Auslegungskunst sprechen. Grotius ist Erasmianer und zeigt überall, daß er philologisch geschult und interessiert ist. Er zieht noch mehr als Erasmus die ihm verfügbaren Stellen aus ST, LXX, jüdischen Quellen, der syrischen Übersetzung des NT, wie auch aus klassischen Autoren und Kirchenvätern heran. [14]

Man wird auch von erasmischem Erbe sprechen können, wenn Grotius neben dem moralisierenden Verständnis (→ 70f) einen tieferen Sinn in der Fußwaschung findet. "Es ist die Gewohnheit Christi, von den Dingen, die man sieht, zu einem höheren Sinn aufzusteigen; [wenn also dasteht] : wenn ich dich nicht wasche, [dann] heißt das: wenn ich nicht durch die Predigt und den Geist auswasche, was in dir an weniger Reinem übrig ist, also etwa deine übermäßige Selbsteinschätzung (Mt 26,33), deine Nachlässigkeit (ebd V 40), deinen Jähzorn (ebd V 51), deine Furcht (ebd V 70.74); wie Christus diese Flecken an Petrus reinigte, kann man an den genannten Stellen sehen, aber auch alle Reden, die bei Johannes folgen, dienen dieser Waschung." [15]

Abraham C a l o v i u s (1612-1686) [16] hat seinen Kommentar "Biblia Novi Testamenti illustrata" als eine ausführliche Auseinandersetzung mit Grotius angelegt. [16a] Dessen Auslegung zu Joh 13,8 hat Calov nicht so scharf angegriffen wie die zu den übrigen Versen unserer Perikope (besonders zu V 1.2.3.4.10.12.). Als Sinn der Fußwaschung sieht Calov unter Berufung auf Augustin Tract in Joh 56 (→ 32) und Bernhard von Clairvaux (→ 33-35) eine Reinigung der vitiosi carnis affectus. [17]

Es erscheint zunächst erstaunlich, daß die römisch-katholischen Exegeten derselben Zeit in ihrem Verständnis der Fußwaschung in so auffälliger Weise den evangelischen Auslegern ähneln. Diese Ähnlichkeit besteht vor allem in den Ergebnissen, nicht so sehr in der Methode. In der Zeit der Gegen-

Reformation haben die römischen Theologen sehr stark die Kirchenväter benutzt. Meist berufen sie sich in ihrer Auslegung auf einen von ihnen.

So schließt sich Johannes M a l d o n a t u s SJ (1533-1588) [18] in seinem Evangelienkommentar, der eine Fülle von patristischem Material bietet, an Pseud-Cyprian (= Ernald von Bonneval) (→ 34f) an und sieht in der Fußwaschung ein Bild der poenitentia; [18a] dieses Verständnis tritt jedoch neben der ethischen Deutung in den Hintergrund. (→ 71 mit A2)

In diesem Abschnitt muß auch noch eine dogmatische Untersuchung des italienischen Kardinals Robert B e l l a r m i n (1542-1621) [19] erwähnt werden. Sie begegnet in seiner großen Disputatio über die Siebenzahl der Sakramente und trägt den Titel: "Lotionem pedum non esse Sacramentum". [20] M Chemnitz hatte in seinem Examen Concilii Tridentini [21] darauf aufmerksam gemacht, daß die Väter keine Siebenzahl der Sakramente, sondern noch mehr gekannt hätten. Wenn man sich also auf ihre Autorität stütze, müsse man auch mehr als sieben Sakramente üben. Bellarmin widerspricht dem und meint, daß die Kirchenväter den Begriff Sakrament weiter gefaßt hätten; man könne auch bei der Fußwaschung von einem Sakrament nur in einem weiteren Sinne sprechen, nämlich wenn man als Sakrament alles bezeichne, was einen geheimnisvollen Sinn hat oder Bild und Typus für irgendwelche anderen Dinge ist. [22]

Die Fußwaschung ist nach Bellarmin einmal ein Zeichen für Demut und Liebe, weiter ein Zeichen der Reinheit, in der wir zum Herrenmahl hinzutreten sollen und schließlich ein Zeichen für die Reinigung, die wir durch das Leiden Christi empfangen werden. [23] Zwei Gründe führt Bellarmin an, um diese These zu untermauern: 1. Einmal ist Joh 13 keine Verheißung rechtfertigender Gnade ausgesprochen. Die Drohung von V 8 enthält nach ihrem Wortlaut (ad literam) keine Gnadenverheißung, sondern eine Drohung gegen den Ungehorsam des Petrus. [24] Im übertragenen Sinn (mystice) ist dieser Vers die auch V 10 als ein Hinweis auf die Vergebung der peccata venialia zu verstehen. Allerdings - so meint Bellarmin - geschieht in der Fußwaschung nicht eine Wegnahme der peccata venialia (sonst müßten wir uns ja täglich die Füße waschen), sondern nur jene eine Waschung, die der Herr an seinen Jüngern vornahm, war ein Bild (figura) für die innere Reinigung, die wir

von Christus empfangen haben.[25] Die Fußwaschung ist also kein Sakrament im engeren Sinn (proprie dictum). 2. In V 13-15 sieht Bellarmin keinen Wiederholungsbefehl für die Handlung der Fußwaschung, wie er für ein Sakrament nötig wäre.

Diese beiden Deutungen können als Beispiel dafür dienen, wie die römischen Ausleger in der Gegenreformation hauptsächlich von der Väterexegese her argumentieren. Der Vergleich mit dem Mittelalter zeigt, daß man mit den Texten der Väter selbständiger umgeht und daß die Kenntnis der griechischen Väter weiter verbreitet ist; im ganzen ist hier auch ein Fortschritt gegenüber den vorreformatorischen Auslegungen festzustellen.[26] Allerdings bleiben die Ausleger der Gegenreformation im ganzen in den Vorstellungen ihrer Zeit befangen. Das dogmatische Interesse ist für sie ebenso beherrschend wie für die altprotestantischen Orthodoxen.

Johann Albrecht B e n g e l (1687-1752)[27], der wissenschaftlich fruchtbarste Vertreter des P i e t i s m u s nimmt in seinem Gnomon zSt[28] eine doppelte Bedeutung der Fußwaschung an: "sie bezog sich auf die Wohltat der völligen Reinigung, die der Herr den Jüngern erweist (pertinebat et ad beneficium conferendae puritatis totalis) und auf die Erziehung zum Einüben demütiger Liebe (ad paedian docendae dilectionis cf V 1.34)". Johann Salomo S e m l e r (1725-1791) hat diese Deutung, vor allem ihren ersten Teil, schroff abgelehnt.[29]

5. Zusammenfassung

Man wird diese Art der Auslegung, die auch heute noch begegnet (→ 94f), als eine gemäßigte Allegorie bezeichnen können. Nicht einzelne Züge der Fußwaschung, sondern die ganze Handlung, bzw Joh 13,10 werden im übertragenen Sinn verstanden. Dennoch wird man gegen eine solche Deutung gewichtige Einwände erheben müssen.

Zunächst einmal ist sie eine übertragene Deutung, die in den Text etwas einträgt, was in ihm nicht enthalten ist. Dann aber ist sie, wenn sie von V 10 ausgeht, dem "Langtext" verpflichtet, der keineswegs als ursprünglich anzusehen ist. (→ 6-8) Schließlich erfaßt sie nur einen Teilaspekt des Textes.

V Die Fußwaschung als christologische Aussage

Die Mehrzahl der vorkritischen Ausleger hat in irgendeiner Weise zu den christologischen Aspekten in Joh 13, 1-20 Stellung genommen. Zweifellos liegt das im Text selbst begründet, vor allem in dem christologischen Proömium von V 1-3, aber auch in der Spannung, die dadurch begründet ist, daß es der Gottessohn ist, von dem diese sheltige Handlung der Fußwaschung berichtet wird.

1. Die alte Kirche

Von den Gnostikern, die mehr oder weniger große Teile des Johannesevangeliums ausgelegt haben und naturgemäß an der Christologie besonders interessiert waren, ist keine Deutung der Fußwaschung erhalten. [1] Die kirchliche Auslegung des Johannesevangeliums beginnt mit I r e n ä u s. [1a] Noch ist es kein fortlaufender Kommentar, der uns hier begegnet, sondern es sind nur einzelne Bemerkungen zu bestimmten Stellen. Dabei steht das Interesse an christologischen Aussagen im Vordergrund.

Iren Haer IV 22,1 (Harvey II 228) handelt von Sinn der Fußwaschung. [2] Die "Reinigung der Töchter Zion von ihren Flecken" ist hier keine Aussage über die Sündenvergebung. Entscheidend ist der heilsgeschichtliche Ort, an dem die Fußwaschung geschieht: am Ende der Zeiten (in novissimis temporibus). "So wie am Anfang (in initio) durch die ersten Menschen (per primos) wir alle verdientermaßen unter die Knechtschaft des Todes kamen, so sollen am Ende (oder: im Letzten - in ultimo) alle, die von Anfang her (ab initio) seine Jünger waren, von dem gereinigt werden, was des Todes ist, und zu dem Leben Gottes gelangen". - Die zum Mahle sich lagernden Jünger sind ein Bild der Entschlafenen. Die Fußwaschung bezieht sich also nicht nur auf den Kreis der Zwölf, sondern auf alle Gläubigen, ja sie ist, wie das apokryphe Zitat andeutet, auch ein Bild der Totenpredigt Christi. [3]

So können wir zusammenfassen: für Irenäus ist die Fußwaschung ein Bild für das Heilshandeln Christi. Dieses umfaßt die Gläubigen aller Zeiten und bewirkt nicht so sehr die Reinigung von der Sünde als die Befreiung von der Gewalt des Todes. Auch wenn das Schlagwort ἀνακεφαλαίωσις -recapitulatio

auf Iren Haer IV 6,2 nicht begegnet, so ist doch die Fußwaschung in Iren Haer IV 22,1 (Harvey II 228) als Bild für die alle Zeiten umfassende recapitulatio angesehen.[4]

O r i g e n e s (→16.19.31.56f) ist für den christologischen Typ der Auslegung deshalb von Bedeutung, weil er die Fußwaschung besonders als Beispiel der Erniedrigung des Gottessohnes verstanden hat. In Cels 2,7 (GCS 2 p 132,32ff), wo er die Fußwaschung als einen Beweis dafür anführt, daß Jesus nicht hochmütig (ἀλάζων) war, weist er auf Lk 22,27 hin.[5] Die christologische Deutung des Origenes von Lk 22,27 her ist für die weitere Auslegungsgeschichte insofern wichtig geblieben, als sie häufig als Motiv für die ethische Auslegung dient. (56 - 75 passim)

Vor allem im Johanneskommentar hat Origenes auf den christologischen Aspekt Wert gelegt, besonders in dem Abschnitt, in dem die christologische Aussage Joh 13,1-3 interpretiert wird[6], aber auch sonst im Laufe der weiteren Auslegung, etwa zu V 4 (τίθησι τὰ ἱμάτια κτλ.), wo er Jesus den alttestamentlichen Beispielen Abraham (Gn 18,4) und Joseph (Gn 43,24) gegenüberstellt. Die Patriarchen hatten angeordnet, daß man den Gästen die Füße waschen sollte: Jesus aber wäscht selbst seinen Jüngern die Füße.[7] Hier ist Phil 2,6f als Parallele herangezogen.[8] Diese Stelle begegnet auch weiterhin in der Geschichte der Auslegung - bis in die Moderne hinein hat man sie als paulinisches Gegenstück zur Fußwaschung verstanden. (→97u6)

J o h a n n e s C h r y s o s t o m u s[9] hat auf die christologische Aussage in der Perikope Joh 13,1-20 stark gelegt. Immer wieder betont er, daß es der Herr ist, der über den Cheruben thront, der hier den Jüngern die Füße wäscht auch den Verräter (MPG 59 [1862] 386/387). Die christologische Deutung hält sich eng an den Text und begegnet an mehrere Stellen der Auslegung, doch ist die Aussage über die Erniedrigung Christi nicht die Hauptsache bei Chrysostomus, sondern bildet die Grundlage für die ethische Ermahnung.[10]

Der ebenfalls zur antiochenischen Schule zu rechnende T h e o d o r v o n M o p s u e s t i a[11] hat - wenigstens in den erhaltenen Katenenfragmenten - die Fußwaschung von Phil 2,6f her als Symbol für die Erniedrigung des Gottessohnes verstanden.[12] Die christologische Deutung bildet jedoch mehr noch als bei Chrysostomus ein Hauptthema der Ausle-

gung, neben dem die ethische Auslegung merklich zurücktritt.[13]

Kyrill von Alexandrien[14] ist der alexandrinischen Tradition verpflichtet, doch wird die Allegoristik der alexandrinischen Schule von ihm mit Zurückhaltung geübt (vgl → 21.29f.31f). Die christologische Deutung nimmt bei ihm einen breiteren Raum ein als bei Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. Eine Akzentverschiebung wird dabei deutlich: Die göttliche Natur wird hier besonders stark betont.[15] Wieder wird Phil 2,6f zur Illustration herangezogen und betont, daß es der Herr ist "dem alles, was geschaffen ist, zu eigen ist", der "der Herr (κύριος) ist über alles", der hier den Sklavendienst tut.[16] Kyrill legt Wert auf die Feststellung, daß Jesus den Zeitpunkt des Leidens vorausgewußt habe und will dies besonders gegen die "Heterodoxen" festhalten.[17] Bei der einseitigen Betonung der göttlichen Natur Christi kann man verstehen, daß die Monophysiten Kyrill zu ihrem Gewährsmann machten.[18]

Noch stärker und einseitiger als bei Kyrill von Alexandrien ist die göttliche Natur Christi bei dem syrischen Dichter Cyrillonas (um 400 ?) betont.[19] Es handelt sich, wie oben (→20fmit A2-6) erwähnt wurde, um einen für den liturgischen Gebrauch bestimmten Hymnus, der wohl von zwei oder mehreren Chören gesungen wurde. Der Dichter fühlt sich als Augenzeuge der Fußwaschung in die Situation des letzten Mahles versetzt.[20] Das Geschehen erscheint ihm zunächst so unglaublich, daß er erst einmal die Schriften der Propheten nach einer Voraussage untersucht. Da er nichts darüber erfährt, läßt er sich vom Geist in die Unterwelt zu den Propheten selbst entrücken und fragt diese, was die Fußwaschung zu bedeuten habe.[21] Die Propheten beruhigen den Dichter mit der Versicherung, daß dies für die ganze Welt Hoffnung und Heil bedeute.[22] Der Dichter kommt nun wieder zurück in den Abendmahlssaal und wird Zeuge, wie Jesus den Jüngern und dann auch Judas die Füße wäscht.[23] Da 'klagte ... die Erde und die Steine in den Mauern erhoben ihre Stimme'.[24] Schließlich wird es in der Paraphrase der Folgerung des Petrus aufs äußerste übersteigert, daß es der Herr ist, der hier den Jüngern den niedrigsten Sklavendienst tut.[25]

Man darf die Worte eines Dichters nicht so streng analysieren wie etwa einen Kommentar oder eine Homilie, doch

muß auffallen, daß hier die göttliche Natur Christi mit einer Schärfe betont ist, die in der alten Kirche nahezu einmalig ist. Leider ist über den Dichter so gut wie nichts bekannt; zudem sind Datierung und Lokalisierung äußerst unsicher, denn Heuschrecken und Erdbeben spielen auch sonst im Orient eine Rolle, und die Hunnen sind im ganzen fünften, ja auch im sechsten Jahrhundert im Orient bedrohlich gewesen. [26] So wäre es durchaus denkbar, daß der Hymnus aus dem syrischen Monophysitismus stammt und daß die Datierung des Konvertiten Bickell die Katholizität eines Autors retten soll, dem man eine häretische Christologie nicht weiter übelnimmt, wenn er nur in der Mariologie und dem Primat des Petrus als Eideshelfer dienen kann. [27]

Im Westen hat als erster Ausleger A u g u s t i n [28] das Johannesevangelium fortlaufend kommentiert. Bei ihm nimmt in den Tractatus in Johannem die christologische Deutung einen breiten Raum ein. Schon die V 1,2 mit ihrem metaphysischen Gehalt interpretiert Augustin vor allem von der Bedeutung des Wortes "Pascha" her: in Christus ist das prophetische Zeichen des Passa erfüllt. Durch ihn gehen die Christen aus dieser Welt in sein Reich, so wie er aus der Welt zum Vater ging. [29] Er selbst, Christus, ist aber auch Ziel dieses transitus der Christen. [30]

Die Handlung der Fußwaschung selbst ist für Augustin vor allem ein Zeichen für die Selbstentäußerung und Erniedrigung Christi. [31] Er ist sich durchaus dessen bewußt, daß es sich bei der Fußwaschung um den erniedrigenden Dienst eines Sklaven handelt. Das Anstößige der Handlung wird besonders in dem Dialog zwischen Christus und Petrus entwickelt. [32] Phil 2,6.7 bildet den Hintergrund für die christologische Aussage des Textes. (→ A 31) Im Tract 59,2 wird in einem fingierten Dialog die Gottheit Christi gegen die Einwände der Arianer verteidigt. Es geht Augustin hier vor allem darum, ein "arianisches" Mißverständnis zu vermeiden, nämlich daß man aus Joh 13,20 einen Abstand des Vaters vom Sohne konstruieren könne, der ebenso groß ist, wie der vom Sohn zum Menschen. [33] Der Text Joh 13,20 lautet: "Wer den aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat". Augustin zeigt zunächst einmal die schwachen Stellen in der Konstruktion der Arianer: wenn sie schon

einen solchen Unterschied zwischen Vater und Sohn annehmen, wo bringen sie dann den heiligen Geist unter? Gewöhnlich ordnen sie ihn ja zwischen dem Sohn und den Menschen ein. Wenn das aber so ist, muß dann nicht der Abstand zwischen dem Sohn und den Menschen viel größer sein als der zwischen dem Vater und dem Sohn? Oder sie müßten den Sohn mit dem Geiste auf eine Stufe setzen. Das aber wollen die Arianer auch wieder nicht.

Nachdem er so die Spekulationen der Arianer ad absurdum geführt hat, bricht Augustin die fruchtlose Diskussion ab und deutet auf einen ganz anderen Gesichtspunkt hin, der für seine Trinitätslehre wichtig ist. Er weist nämlich darauf hin, daß Jesus selbst gesagt hat: "Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30). Diesen Gedanken hatte er schon in Tract 48 zu Joh 10,22-42 entwickelt. (CCh 36 p 413-419, bes 417f)

2. Das Mittelalter

Das abendländische Mittelalter hat die Entwicklung der altkirchlichen Christologie vorausgesetzt und ohne wesentliche Weiterbildungen tradiert. Augustin bestimmte im großen und ganzen das Mittelalter in der Deutung von Joh 13 als christologische Aussage; auf ihn geht auch die Verwendung von Phil 2,6ff für diese Art der Deutung der Fußwaschung zurück.

P s e u d o - H i e r o n y m u s [1] bringt nur wenig zur Christologie; das war im Zusammenhang der allegorischen Deutung schon erwähnt worden. Seine allegorische Deutung der Einzelzüge der Fußwaschung auf das Geschehen von Passion, Auferstehung und Jüngstem Gericht (→ 22 mit A3a) hat jedoch im frühen Mittelalter nachgewirkt und ist teilweise mit Phil 2,6ff verknüpft worden. (→ 46f)

B e d a V e n e r a b i l i s [2] hat Augustins christologische Deutung ohne einen direkten Hinweis auf Phil 2,6ff im Johanneskommentar übernommen. Die Allegorie, die auf Passion und Ostern bezogen ist und in manchen Teilen von Pseudo-Hieronymus beeinflußt sein mag, wurde schon oben (→ 22f) erwähnt. Daneben ist noch die Auslegung zu V 1-3 wichtig, die Beda in seiner Hom I 25 (MPL 94 [1862] 130 Z 42 - 131 Z 11) bietet. Er hat hier im Anschluß an Augustin, aber in der Formulierung selbständig und in Weiterführung augustinischer Ge-

danken, die göttliche und menschliche Natur Jesu einander gegenübergestellt: "... denn er war wahrer Mensch, der die Füße von Menschen berühren und waschen, durch einen Menschen verraten und von Menschen gekreuzigt werden konnte - er war aber auch wahrer Gott, dem der Vater alles in die Hände gab..."

Dieser Beitrag Bedas ist für die christologische Deutung der Fußwaschung in der Folgezeit bedeutsam gewesen.

Bei A l k u i n kann man - wenn man von der Allegorie zu V 12 absieht - von einem kurzen Exzerpt aus Augustins Tractatus in Johannem sprechen. [3] Auf Phil 2 ist nur beiläufig angespielt; die Allegorie zu v 12 enthält das christologische Schema Passion - Auferstehung - Himmelfahrt - Wiederkunft zum Gericht. Daß hier Pseudo-Hieronymus und Beda übernommen sind, ist durchaus anzunehmen. [4]

Alkuins Schüler H r a b a n u s M a u r u s [5] hat die Allegorie seines Lehrers übernommen und umgewandelt. Bei ihm entsprechen der "Bildhälfte" der einzelnen Teile der Fußwaschung als "Sachhälfte" die einzelnen Teile des christologischen Schemas von Phil 2,6ff. Anders als seine Gewährsmänner Beda und Alkuin hat er jedoch die Aussagen von Phil 2 wörtlich in seine Erklärung aufgenommen.

Der Benediktinerabt R u p e r t von D e u t z (gest 1130 oder 1135) [6] hat in seinem Johanneskommentar Augustins Tractatus aufgenommen und selbständig, in eigenen Formulierungen und für seine Zeit bestimmt, wiedergegeben. In der Auslegung zu V 1-3 hat auch er den Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Natur Christi betont: "idem homo, idemque Deus: idem humilis, idemque altissimus" (MPL 169 [1894] 678D). Zu Joh 13,12ff werden Phil 2,6ff und Lk 22,26f als christologische Grundlage für die ethische Deutung erwähnt. Mit Rupert kann die mittelalterliche Geschichte der christologischen Deutung abgeschlossen werden. Wenn auch im Hoch- und Spätmittelalter die christologischen Aspekte nicht aus der Deutung von Joh 13 verschwinden, so werden doch nur die älteren Kommentare übernommen und ohne Stellungnahme weitergegeben.

3. Die Reformation

Die neuere Lutherforschung hat die Bedeutung der Christologie für Luthers Schriftauslegung herausgearbeitet und

gezeigt, wie für Luther Christus das hermeneutische Prinzip ist, wie er auch von Christus her Kritik am Kanon zu üben wagt. [1] Christus, das Evangelium von Ihm sind für Luther d e r Inhalt der Schrift: Tolle Christum e Scripturis et quid amplius in illis invenies? [2]

Kennt man diese Haltung Luthers, so erwartet man, daß in der Auslegung der Fußwaschung der Christologie ein besonderes Gewicht zukommt. Ein Überblick über die vorhandenen Predigten bestätigt dies. Schon in der ersten Predigt Luthers zu Joh 13, die uns erhalten ist, spricht er von der Fußwaschung als von einem corporale exemplum, mit dem Christus seine Erniedrigung zeigt. (Gründonnerstagspredigt vom 24.3.1524 nachmittags, WA 15, 506,32-507,3). Wesentlich breiter ist die christologische Auslegung in Luthers Predigt vom 30.3.1526. "(Christus) a deo venerat. Iohannes hat lust praedicare de divinatione Christi". Neben dieser Betonung der göttlichen Natur steht eine ausführliche Darstellung der Erniedrigung Christi, die zugleich zeigt, daß die göttliche und menschliche Natur Christi zusammengehören: "Ibi verus est dominus et talis qui deus est, quia vides in eo non opus domini et servi." (WA 20, 307,10; 307,21-25) Phil 2 wird in diesem Zusammenhang erwähnt und steht an der Nahtstelle zwischen christologischer Aussage und Paränese.

Wesentlich knapper ist die christologische Partie in der Predigt vom 25.3.1529 (WA 29,222ff), wo die Fußwaschung als exemplum bezeichnet wird und wo die Akzentuierung einseitig auf dem paränetischen Teil liegt.

Anders ist es bei der Predigt vom 25.3.1540 (WA 49, 79-83), wo die Christologie ähnlich wie in der Predigt von 1526 ausführlich behandelt ist (p 79,12-22). Phil 2 wird nicht ausdrücklich und im Wortlaut zitiert, bildet aber gedanklich den Hintergrund; eine Art Exkurs behandelt die beiden Naturen Christi und ihr Verhältnis (p 79,23-80,15). Die Predigt zur Fußwaschung in der Hauspostille von 1544 (WA 52, 216-226) scheint auf die Predigt von 1540 zurückzugehen. Die wohl nicht nur für unsere Begriffe etwas schwierigen Partien dieser Predigt sind vom Bearbeiter der Postille vereinfacht und dem Verständnis der Laien angepaßt worden. In beiden Predigten ist die Deutung der Fußwaschung als christologische Aussage nicht nur auf Joh 13,1-3 , sondern auch auf Joh 13,14f

begründet, und der Gedanke, daß es sich um ein ὑπόδειγμα handelt, ist mit in die Darstellung hineingenommen.

Vergleicht man Luthers Auslegung von Joh 13 mit den mittelalterlichen Kommentaren, so fällt auf, daß für Luther die christologischen Aussagen keine Teile sind, die in seinem Verständnis des Textes neben anderen Aspekten stehen, sondern daß sie die Grundlage für sein Johannesverständnis bilden. Die altkirchliche Christologie ist für ihn keine abstrakte Lehre, die respektvoll weitergegeben wird, sondern lebendiges und verpflichtendes Erbe. Christus ist nicht nur moralisches Vorbild (exemplum), sondern auch das Vorbild des Christen in seinem Tun und Leiden (exemplar); das erinnert an Augustin (→ 45 mit A 29). Gerade die Predigt von 1526 macht das deutlich. (→ 48) Phil 2,6ff ist zwar nur selten in der Auslegung zur Fußwaschung wörtlich zitiert, die Stelle bildet jedoch meistens den sachlichen Hintergrund.

Daß die Darstellung Luthers etwas ausführlicher ist, hat seinen Grund nicht nur in dem größeren Umfang des gebotenen Materials, sondern auch in der programmatischen Bedeutung seiner Auslegung für die der anderen Reformatoren.

Der älteste reformatorische Johanneskommentar stammt von Ph M e l a n c h t h o n [3] und ist 1523 als sogenannte "Fremdedition" erschienen. Ist bei Luther die Beziehung zwischen dem Text und der christologischen Interpretation immer deutlich, so kann man das von Melanchthons Kommentar nicht immer sagen. Melanchthon hat darüberhinaus Johannes so entschieden paulinisch verstanden, daß das eigentlich Johanneische stärker als bei Luther überdeckt ist.

1. Es geht bei der Fußwaschung um den Anstoß des Kreuzes. Wenn Petrus sich nicht die Füße waschen lassen will, zeigt er, daß er die Paradoxie des Kreuzes nicht versteht.
2. Es geht bei der Erniedrigung Christi in der Fußwaschung darum, daß auch die Christen sich mit ihm erniedrigen und sterben. Die verwirklichte agnitio Christi findet erst in der Buße statt.
3. "Man sieht, daß eine fleischliche Verehrung Unkenntnis des göttlichen Willens ist." Es ist nicht klar, was Melanchthon hier konkret meint. Ob er an veräußerlichte Formen, etwa auch an die Feier der Fußwaschung denkt? Doch wäre das wohl ausgedrückt.
4. Der Christus, der die Christen am Kreuz erlöst hat, ver-

urteilt alles an ihnen: ihre eigene Gerechtigkeit, ihre Weisheit und all das, was ihnen selbst etwas gilt. [4]

Der Kommentar von 1536 knüpft wohl an den von 1523 an [5] und faßt die Bedeutung der Fußwaschung darin zusammen, daß sie ein Bild für die Rechtfertigung ist, ohne daß dieser Gedanke deutlicher ausgeführt würde.

Melanchthons Auslegung in den Kommentaren wirkt distanzierter und abstrakter als in Luthers Predigten, doch ist wie bei Luther selbst die christologische Aussage Zentrum der Interpretation und die Nähe zu Luther gerade hier spürbar.

Bei M Bucer [6] ist das Erbe des Erasmus schon nach den Äußerungen in der Praefatio seines Johanneskommentares deutlich spürbar, aber auch in der Benutzung patristischen Materials. Anders als bei Erasmus (→35f 40) tritt jedoch bei ihm die Christologie deutlicher in den Vordergrund. Dadurch wird vermieden, daß Jesus wie bei Erasmus zum bloßen Exempel wird. So ist eine gewisse Nähe zu Luther und Melanchthon deutlich, wenn Bucer betont, daß es der Herr über alles war, der seinen Jüngern, ja wohl auch seinem Verräter,die Füße wusch. [7]

Johannes Brenz [8] , der Reformator von Schwäbisch-Hall, hat in seinem umfangreichen und mehr paraphrasierenden Kommentar zum vierten Evangelium der Christologie einen breiten Raum zugemessen. [9] In der Handlung der Fußwaschung sieht er nicht nur ein Zeichen der äußersten Erniedrigung Christi, sondern auch ein Bild der Passion und ihrer Bedeutung für die Christen: "Er gab sein Leben für sie; das ist die wahre Fußwaschung." [10]

Auch bei J Calvin [11] ist die Fußwaschung in der Auslegung zu Joh 13,12 als ein Zeichen der Erniedrigung Christi verstanden; daneben jedoch sieht er in ihr nicht ein Bild für die Sündenvergebung, sondern für die Berufung zu einem neuen Leben durch Christus. [12] Das entspricht dem Skopus der gesamten Johannesauslegung Calvins, der ja in der Vorrede zum Johanneskommentar es als die Themastellung des vierten Evangelisten aufgezeigt hatte, daß Johannes fragt, "in quem finem nobis manifestatus sit (sc Christus)". [13]

4. Von der Orthodoxie bis zum Pietismus

Die Ausleger der altprotestantischen Orthodoxie haben stärker als die Reformatoren versucht, die Texte gedanklich zu analysieren. Diese intellektuelle Aneignung steht im Vordergrund. Daneben ist bei ihnen - je nach Herkunft - eine mehr oder weniger starke Benutzung der Väterexegese festzustellen.

Das Interesse für den christologischen Aspekt bei der Fußwaschung ist mehr theoretisch geworden, und die lebendige Beziehung zum Leben der Gemeinde, die die Auslegung der Reformatoren auszeichnete, wird man bei den Orthodoxen im allgemeinen vermissen.

Schon bei demjenigen unter den Vertretern der calvinistischen Orthodoxie, mit dem diese chronologisch angeordnete Darstellung beginnen soll, macht sich dies bemerkbar. Benedictus A r e t i u s [1] (1505-1574) ist zwar älter als Calvin, doch ist sein Kommentar in der Anlage wie auch nach dem Erscheinungsjahr schon typisch orthodox. Er ist so aufgebaut, daß er die rhetorischen genera benutzt, um das genus tractandi im vierten Evangelium zu erklären.[2]

Im ersten Abschnitt, "causae facti" (V 1-3), schließ sich Aretius in der christologischen Deutung dieser Verse vor allem an Kyrill von Alexandrien an (→ 44 mit A 14 ff). In der Auslegung zu Joh 13,12-17, "facti interpretatio", hat er die Fußwaschung in ihren christologischen Aspekten nochmals dargestellt. Die Auslegung scheint eine Besonderheit des Aretius zu sein: Die Erniedrigung Christi zeigt, daß der Logos nicht nur die göttliche Herrlichkeit abgelegt hat, sondern auch unter den Menschen als der allergeringste und Verachtetste lebt. Der Hinweis auf Jes 53,3 ("er war so verachtet, daß er uns nichts galt") scheint hier erstmalig zu begegnen.[3]

Der Melanchthonschüler Matthias F l a c i u s I l l y r i c u s [4] (1520-1575) hat die Fußwaschung mehrfach ausgelegt. Die christologische Aussage kommt am stärksten in dem Artikel "pes" im I. Band der Clavis Scripturae zum Ausdruck: "Die Fußwaschung ist ein Zeichen dafür, daß Jesus sich erniedrigt, daß er nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und zwar mit der niedrigsten Dienstleistung. Diese besteht darin, daß er die Seinen von ihren geistlichen Verunreinigungen befreit." (Clavis I 891, 5-10) [5]

Auch Nicolaus H e m m i n g i u s (→37mitA3) ist Melanchthonschüler. Er ist noch strenger systematisch als Flacius und in seinen christologischen Aussagen von Augustin (→45mitA29) und Melanchthon (→49fmitA3ff) abhängig. 6)

Dogmengeschichtlich interessant ist die Auslegung von Joh 13,1-17 im Johanneskommentar des Wittenberger Theologieprofessors Aegidius H u n n i u s 7) (1550-1603). Er hat den Ertrag seiner Auslegung in acht loci communes zusammengefaßt, von denen sich besonders V und VI auf die Bedeutung der Fußwaschung beziehen. Im locus communis V betont Hunnius die christologische Bedeutung der Fußwaschung und nimmt Phil 2,6ff (ohne Stellenangabe) als Grundlage seiner Interpretation Christus hat im status exinanitionis sich seiner Majestät und Herrschaft entäußert und in seiner Knechtsgestalt den Jüngern die Füße gewaschen; er hat uns allen dadurch gedient, daß er gehorsam war bis zum Tode am Kreuz. 8) Auch für den locus communis VI ist Phil 2 (wörtlich zitiert) der Hintergrund: Christus wird uns hier als "exemplar" der Demut und Nächstenliebe vor Augen gestellt. 9) Das entspricht durchaus der Lehre der Konkordienformel, vgl etwa Epitome VIII 11 (16). 10)

Hugo G r o t i u s 11) hatte in der Vorrede zu seinen Annotationes zum Johannesevangelium den Unterschied zwischen der johanneischen und der synoptischen Christologie deutlich herausgearbeitet. 11a) In der Auslegung zur Fußwaschung spielt die Christologie keine so beherrschende Rolle wie bei den eigentlichen Orthodoxen; man kann Grotius auch schwer unter den Zeitgenossen einordnen; 12) er will im Zeitalter des ausgeprägten Konfessionalismus überkonfessionell sein, und auf dem Gebiet der Dogmatik liegen seine Interessen ohnedies nicht.

In einer Bemerkung zu V 1 (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους κτλ) zeigt Grotius die Liebe und Selbsterniedrigung Christi und zieht viele Parallelen aus dem Alten Testament, der klassischen Antike, dem Judentum und dem Neuen Testament heran. Doch haben diese Stellen eher den Sinn, zu zeigen, daß die Fußwaschung nach dem Verständnis des Altertums niedriger Sklavendienst ist. 13) (→8 - 15) In der Auslegung zu V 3 [textus receptus] (εἰδὼς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας ...) versteht er diese Stelle so: "Das bedeutet, daß er einen so niedrigen Dienst nicht ohne Bewußtsein seiner

Würde tat. Das trägt noch mehr dazu bei, es richtig zu würdigen, als wer und in welchem Range er dies tat." [14] So weit entspricht das dem verbreiteten Verständnis der Stelle und läßt Berufung auf die Kirchenväter zu. Nun geht Grotius weiter und interpretiert folgendermaßen: "Das 'geben' ist hier als 'versprechen [später] zu geben' zu verstehen ("dare" intellige "promittere daturum"), dh die Macht über alles, was sich auf die Kirche bezieht, ist ihm erst nach der Himmelfahrt übergeben worden, vgl Mt 28,18." [15] Damit aber hat sich Grotius vom Text (vor allem von dem von ihm selbst zitierten Textus receptus) gelöst, der eindeutig von der Präexistenz her denkt.

Diese Äußerung des Grotius rief einen strengen lutherischen Orthodoxen auf den Plan: Abraham C a l o v i u s [16]. Seine Interessen liegen in erster Linie auf dogmatischem Gebiet. Wenn er sich auch auf den Wortlaut des Textes berufen kann, so geht er doch in seinen Konsequenzen über den Text hinaus, wenn er in der Auseinandersetzung mit Grotius sagt: "Alles war Christus übergeben, nicht nur im Sinne einer Verheißung (qua promissionem), sondern im Sinne eines (wirklichen) Besitzes (qua possessionem); auch wenn er die Gewalt über alles, die er als Besitz innehatte (quoad κτῆσιν), nicht immer wirklich was den Gebrauch betrifft (quantum ad χρῆσιν) ausübte, sondern wann, wo und wie es ihm gefiel, das verlangten nämlich die Entäußerung (κένωσις) und Erniedrigung (ταπείνωσις)...(Phil 2) Freilich hätte man auch nicht sagen können, daß er im Stande der Entäußerung (in statu exinanitionis) völlig auf den Gebrauch seiner Macht verzichtet habe, wenn er sie nicht gehabt und besessen hätte." (785a) Hier wirkt also der alte Streit um χρῆσις und κένωσις nach, und man spürt das dogmatische Interesse des Calovius. Anders als bei Grotius ist Phil 2 ausdrücklich zitiert und mit Joh 13,3 in Zusammenhang gebracht. [17]

Johann Albrecht B e n g e l [18] hat von den vorkritischen Auslegern wohl am knappsten und treffendsten die Eigenart des vierten Evangelisten erfaßt. So ist in der Auslegung zu V 1 der Aufriß des Evangeliums kurz in einem einzigen Satz wiedergegeben: "in tres partes hic liber dividitur, quarum summa est: veni a Patre, fui in mundo, vado ad Patrem." [19] Auch bei V 3a (εἰδώς) zeigt sich, daß Bengel scharf beob-

achtet. Er schreibt da: "Das Bewußtsein der Herrlichkeit und der Sklavendienst stehen in auffälligem Gegensatz. Die Vorhersage der Herrlichkeit kommt einer dringenden Aufforderung gleich, nicht anzunehmen, der Herr habe etwas Unwürdiges getan, als er die Füße der Seinen wusch." [19] Zu πάντα V 3b bemerkt er, daß, je näher das Leiden rückt, um so deutlicher im Bewußtsein Jesu selbst wie auch im Zeugnis der Schrift die Herrlichkeit Christi zutage tritt. [19a]

Bei Bengel fällt auf, daß sein Verhältnis zu dem Text der Schrift unmittelbarer ist als bei den Orthodoxen vor und wohl auch bei den Aufklärern nach ihm. [20]

5. Zusammenfassung

Die Darstellung dieses Auslegunstyps in der vorkritischen Exegese zeigt, daß sich die christologische Auslegung in zwei Perioden der Kirchengeschichte konzentriert: in der alten Kirche und in der Reformationszeit. Demgegenüber tritt der christologische Auslegungstyp in anderen Perioden merklich zurück - so etwa im Mittelalter, wo die altkirchlichen Aussagen unreflektiert weitergegeben werden oder in der Orthodoxie, wo nur bei manchen Auslegern bestimmte Aspekte der Christologie beachtet werden. Es ist auch nicht uninteressant, daß die Christologie in der Aufklärung überhaupt keine nenneswerte Beachtung fand.

Mit der Deutung der Fußwaschung als christologische Aussage ist ihr wesentlichster Gesichtspunkt erfaßt. Mag dabei auch viel von dem jeweiligen Gegenwartsinteresse mitspielen, man wird den Vertretern dieser Auslegung bescheinigen müssen, daß sie der Aussage des Textes am ehesten gerecht geworden sind. Von Bedeutung scheint auch zu sein, daß Phil 2,6ff und Lk 22,27 in der Auslegung der christologischen Aspekte von Joh 13,1-20 eine wichtige Rolle spielen.

VI Die ethische Deutung der Fußwaschung

An entscheidenden Stellen der Auslegungsgeschichte war in der christologischen Deutung Phil 2,6ff zur Erklärung der Fußwaschung benutzt worden (→ 43. 44. 45. 47. 48f); dort ist in der christologischen Aussage die Paränese begründet. Von da her erscheint es verständlich, wenn in der Auslegung zu Joh 13,1ff oftmals die ethische Deutung aus dem christologischen Verständnis entwickelt wurde. Von Ausnahmen abgesehen, ist die ethische Deutung mit anderen Auslegungen verknüpft worden. Häufig spiegelt ihre Zielsetzung die Interessen der Zeit wie auch die einzelner Autoren wider.

1. Die alte Kirche

Unter den ersten vereinzelten Erwähnungen der Fußwaschung überwiegen diejenigen, die Joh 13 vor allem als Ermahnung zur Demut auffassen.

C y p r i a n [1] versteht unter dem Titel "Humilitatem et quietem in omnibus tenendam", Testimonia III 5 (CSEL 3,1 p 118,9ff) die Fußwaschung als Beispiel der humilitas; darauf deutet jedenfalls die Erwähnung von Joh 13,16f ("der Sklave ist nicht größer als sein Herr..."). [2] Ähnlich ist wohl die Erwähnung derselben Stelle im gleichen Zusammenhang in ep 13,4 (CSEL 3,2 p 507,15f) verstanden. War in diesen Stellen die Fußwaschung nicht ausdrücklich erwähnt, so ist sie expressis verbis in ep 14,2 (CSEL 3,2 p 511,11ff), einem Schreiben an Diakone und Presbyter, genannt: "Sie sollen dem Beispiel des Herren folgen, der selbst zur Zeit des Leidens nicht stolzer, sondern demütiger wurde. Da nämlich wusch er die Füße seiner Jünger und sprach: wenn ich als euer Lehrer und Herr eure Füße gewaschen habe, dann sollt ihr auch die Füße anderer waschen, denn ich gab euch ein Beispiel, damit auch ihr an anderen tut wie ich (sc an euch) getan habe."

Das Zitat enthält also ein Verständnis der Fußwaschung als Vorbild der humilitas. Mir scheint von Bedeutung zu sein, daß alle genannten Stellen bei Cyprian die humilitas im Zusammenleben der Kleriker empfehlen. [3]

Ebenfalls im Zusammenhang mit der Amtsführung von Klerikern (diesmal der Diakone und Diakonissen) erwähnt die

Syrische Didaskalia [6] in ihrem 16. Kapitel die Fußwaschung. Unter Hinweis auf Joh 13,4f. 14f wird von diesen kirchlichen Amtsträgern verlangt, daß sie ihren Dienst ohne Zaudern und ohne Murren tun. Hingebende Liebe und Bereitschaft zum Dienst ist auch hier der Skopus des Verständnisses von Joh 13.

Clemens Alexandrinus, Paed II 8,63,2 (GCS 12 p 195,12ff) spricht im Zusammenhang einer Mahnung zur Einfachheit davon, daß Jesus seinen Jüngern die Füße wusch und daß dies wohl nicht mit einer goldenen oder silbernen Schüssel geschah.

Bisher wurden nur einzelne Stellen genannt, an denen die Fußwaschung isoliert als Beispiel der Demut und Liebe erwähnt war, bei den folgenden Autoren stehen sie in der Regel in Kommentaren und im Zusammenhang mit anderen Auslegungen.

Origenes [5] hat die Fußwaschung mehrfach, auch außerhalb des Johanneskommentars, ausgelegt. In der schon oben (→ §3 mit A5) erwähnten Stelle Cels II 7 (GCS 2 p 133,1ff) zeigt er Christus als den, der im Sklavenschurz den Jüngern die Füße wäscht und der von sich sagen kann: "Ich bin in eurer Mitte ... als einer, der dient" (Lk 22,26f). Jesus soll an der Stelle gegen den Vorwurf des Celsus verteidigt werden, er sei ein Prahler. (ἀλάζων)

Die eigentliche moralische Auslegung der Fußwaschung ist in den Jesaja- und Richterhomilien [6] wie auch im Johanneskommentar [7] übertragen verstanden: der Wiederholungsbefehl von Joh 13,14f meint nicht die äußere Handlung der Fußwaschung, er ist auch nicht als eine Mahnung zur Liebe und Demut zu verstehen, sondern bezieht sich auf die Belehrung des Nächsten und die christliche Unterweisung, die eine geistliche Reinigung bewirkt. (→ 16-19)

Origenes benutzt jedoch gern jede sich bietende Gelegenheit, moralische Ermahnungen mit einzelnen Zügen des johanneischen Berichtes zu verbinden. So warnt er im Zusammenhang mit der Szene zwischen Jesus und Petrus (V 6ff) vor dem unüberlegten Eifer des Petrus (§§ 56-103 passim). An die Gestalt des Judas knüpft Origenes die Mahnung, die Brandpfeile des Bösen mit dem Schild des Glaubens abzuwehren (§§ 19-24. 109f. 145-168). Wie man sieht, sind die ethischen Ermahnungen bei Origenes mehr auf die Gesinnung und die geistige Haltung

des Christen bezogen, nicht so sehr auf das Verhalten im praktischen Leben wie bei den früheren Vätern (→ 55f). Das liegt am Charakter der Auslegungen des Origenes. Sie sind alle für Gebildete geschrieben und entstammen entweder dem Lehrbetrieb in Caesarea oder anderen Vorträgen, jedenfalls keinen Gemeindepredigten.

Eine rauhere Luft weht in den Predigten des Johannes C h r y s o s t o m u s [8]. Er hat gerade für die Laien seiner antiochenischen Großstadtgemeinde gepredigt. [9] Sie will er dazu führen, Christus nachzufolgen, ja er spricht vom μιμεῖσθαι . Die Fußwaschung ist für ihn ein Beispiel der Erniedrigung Christi, das die Gemeinde nachzuahmen lernen soll. Die beiden Predigten zur Fußwaschung machen das deutlich. ταπεινοφροσύνη ist das Stichwort, das den Inhalt der 70. Homilie bestimmt.(MPG 59 [1862] 381-386). Chrysostomus will die Mahnung nicht als einen Appell an die Gesinnung verstanden wissen, sondern zum praktischen Tun: die Nachfolge besteht darin, Witwen und Waisen zu versorgen. Die 71. Homilie (ebd 385/86-390), die sich besonders auf den zweiten Teil des Textes (Joh 13,12ff) bezieht, betont noch stärker den Gedanken der μίμησις als die 70. Das Beispiel der Geduld (ἀνεξικακίας ὑπόδειγμα) Jesu, der seinem Verräter die Füße wäscht, sollen die Christen nachahmen (386). Dazu gehört, daß es unter den Christen keine Rangstreitigkeiten geben soll. Sie sollen einander als Mitknechte (ὁμόδουλα) ansehen. Wenn Christus seinen Jüngern, ja selbst seinem Verräter, die Füße wäscht, dann darf es unter denen, die ihm nachfolgen, keine Einbildung und keinen Hochmut geben. (386/387) Zur Demut und Liebe gehört es aber auch, daß ein Christ seinen Verfolgern und Beleidigern nicht nur nicht Böses mit Bösem vergilt, sondern ihnen vergibt und für sie betet. (387-390)

Die Homilien des Chrysostomus sind wirkliche Gemeindepredigten und wohl diejenigen in der alten Kirche, die man am ehesten heute noch als solche lesen kann. Die späteren Autoren der Ostkirche sind in ihrer Auslegung der Fußwaschung weithin von Johannes Chrysostomus abhängig.

Merkt man bei ihm deutlich den praktischen und lebensnahen Zug seiner Paränese, so wirkt daneben die Auslegung des K y r i l l von A l e x a n d r i e n [10] sehr abstrakt und theoretisch. Das zeigt sich nicht nur in der stär-

ker "literarischen" Sprache, sondern auch in der Thematik. Die Handlung der Fußwaschung umfaßt eine Mahnung zur Liebe (ἀγάπη bzw ἀγάπησις) und Einigkeit (ὁμοψυχία) und zugleich eine Warnung vor der ὑπερηφία, dem Hochmut. Jesus ist das "Vorbild einer bescheidenen und sich selbst gering achtenden Gesinnung (μετρίου τε καὶ συνεσταλμένου φρονήματος)". (MPG 74 [1863] 109-154 bes 112B; 113A-116A) wegen ihres beträchtlichen Umfangs und ihrer prätentiösen Sprache [11] wirkt Kyrills Johannesauslegung gerade in ihrem paränetischen Teil abstrakt und blutleer. Sachlich erinnert sie in manchem an Origenes. (→ 56f)

In den erhaltenen Katenenfragmenten [12] tritt die ethische Deutung stark in den Vordergrund. Das kann durch die stärkeren moralischen Interessen der Redaktoren der Katenen bedingt sein. Zwei Autoren in den Katenen fallen besonders auf.

Über A m m o n i u s von Alexandrien (?) [13] ist zu wenig bekannt. Er ist weder zeitlich [14] noch theologisch [15] eindeutig festzulegen, die Textlage ist äußerst unsicher, und man wird gut tun, die ihm zugeschriebenen Fragmente mit einigem Mißtrauen zu betrachten. Wenn er spät und orthodox sein sollte, dann wäre auch denkbar, daß die Katenenredaktoren Fragmente häretischer Autoren unter seinem Namen veröffentlichten. Für Theodor von Mopsuestia hat R Devreesse das nachgewiesen (vgl → 58 A18), es lassen sich auch andere Beispiele anführen. Von den möglicherweise Ammonius zuzuschreibenden Fragmenten versteht eines die Fußwaschung als τῆς ταπεινοφροσύνης μάθημα oder τῆς τελείας ταπεινοφροσύνης ὑπόδειγμα (Cord Cat 334,22-26; 337,15-17), von der Handlung Jesu selbst heißt es, daß sie εἰς τελείαν ἀρετὴν ὁδηγεῖ (Cord Cat 335,8f) sei; auch Joh 13,10 ("ihr seid rein") wird von Ammonius moralisch interpretiert (Cord Cat 335,48-336,3).[16] Das geht im ganzen nicht über das hinaus, was andere Ausleger auch bringen.

Während Ammonius kaum greifbar ist, sind wir bei T h e o d o r von M o p s u e s t i a [17] wesentlich besser unterrichtet. Die Textüberlieferung ist bei ihm besser. Wenn auch keine vollständige griechische Handschrift seines Johanneskommentars existiert, so ist doch eine (wahrscheinlich gekürzte) syrische Übersetzung erhalten, die es ermög-

licht, aus Katenen die griechischen Fragmente zu ermitteln. Zu Joh 13,1-17 konnte R Devreesse [18] vor allem aus dem Codex Vallicellanus E 40 [19] den griechischen Text zu der syrischen Übersetzung nahezu vollständig rekonstruieren. [20]

Die christologische Deutung war schon oben (→ 43 mit A 11f) erwähnt worden; mit ihr eng verknüpft ist die ethische. ἀγάπη und ταπεινοφροσύνη sind auch bei Theodor die Hauptgedanken der Paränese. Dabei ist die christologische Begründung durch Phil 2,6ff gegeben. (Zu Joh 13,4-5: 379 Z 30-32) Das erinnert an Chrysostomus. (→ 57)

Zu V 6-7 wird nochmals als der σκοπός der Lehre Jesu in der Fußwaschung gezeigt: die Jünger sollen einander lieben und dienen. Jesus will zu Petrus sagen: "Durch das, was ich tue, will ich euch lehren, so sehr einander zu lieben und einander zu dienen." (379 Z 33-36) (οὕτω ἀλλήλους ἀγαπᾶν καὶ ὑπηρετεῖσθαι ἀλλήλοις)

Zu V 10-11 ist in Cod E und der syrischen Übersetzung eine Auslegung erhalten, in der sich Theodor von Mopsuestia gegen die Ansicht wendet, es handle sich bei der Fußwaschung um eine Art kultische Waschung. Jesus hat mit der Fußwaschung sagen wollen: "Das dient nicht zur Vergebung der Sünden, sondern meine Lehre macht euch vollkommen zur Tugend (εἰς ἀρετήν)." (380 Z 11-16)

Soviel man aus der syrischen Übersetzung und den Fragmenten des griechischen Textes sehen kann, ist der Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia wohl mehr als "wissenschaftlicher" Kommentar geschrieben und unterscheidet sich deshalb stilistisch von dem des Johannes Chrysostomus. [21] In der Sache ist in der moralischen Deutung der Unterschied zu Chrysostomus geringer; das kann an der gemeinsamen Herkunft der beiden Ausleger aus der antiochenischen Schule liegen.

Im Westen hat A m b r o s i u s, De Sacramentis 3,1,4-7 (CSEL 73 p 39,38ff) die alleinige Deutung der Fußwaschung als Beispiel der Demut und Liebe als einseitig abgelehnt. In der Parallele De Mysteriis (ebd p 102,18ff) steht eine kurze Mahnung zur Demut und zum Gehorsam.

Anders ist es bei A u g u s t i n. [22] Er kennt auch den moralischen Sinn, moralis intellectus, Tract 58,5 Z 1 (p 474) der Fußwaschung als Beispiel für das Verhalten der Christen. Er fordert nicht nur die Haltung der Demut und

Bereitschaft zum erniedrigenden Dienst, sondern auch die Handlung der Fußwaschung selbst. Er denkt hier vor allem an die Gastfußwaschung, deshalb weist er auf die Stelle 1 Tm 5,10 hin. [23] Er meint, die Christen dürften sich nicht weigern, einander den Dienst zu tun, den der Herr den Seinen getan hat. (→ A 23.25) Auch wenn man die äußere Handlung der Fußwaschung nicht übte, könnte man mit dem Herzen das tun, was man mit der Hand nicht tut. [24] Es wäre aber doch besser, wenn man auch wirklich die demütige Gesinnung gegenüber dem Bruder durch die Handlung bewiese. [25] Neben dieser Aufforderung zur Demut und zum demütigen Tun stellt Augustin die Mahnung zur Fürbitte und zur gegenseitigen Vergebung. (→ 33 Ueta)

Auch außerhalb der Tract in Joh gibt es bei ihm die Deutung der Fußwaschung als Beispiel der Demut, wie wir sie schon von den älteren lateinischen Vätern kennen. So wird in den Enarrationes in Psalmos zu Psalm 92 (93) 3-4 im Zusammenhang einer Predigt zu der genannten Psalmstelle die Geschichte von der Fußwaschung erzählt und als exemplum humilitatis der Gemeinde vor Augen gestellt, n i c h t als sacramentum mundationis. [26] Von der Fußwaschung als einem Sakrament spricht Augustin auch sonst nicht.

2. Das Mittelalter

Im frühen Mittelalter sind die theologischen Bewegungen vor allem in den Klöstern spürbar. Die Schriftsteller stammen alle aus dem Mönchsstand. Die Mönchsdisziplin und die Askese spielen eine bedeutsame Rolle und spiegeln sich auch in der moralischen Auslegung der Fußwaschung im frühen Mittelalter wider.

Besonders im irisch-schottischen Mönchtum war P s e u d o - H i e r o n y m u s , Expositio IV evangeliorum [1] verbreitet. In dieser Auslegung wird Joh 13,16 (non est servo [sic!] major domino suo neque apostolus eo major qui misit illum) als eine Aufforderung zur Nachfolge in Leiden verstanden: si ego patior et vos patimini. Als zweite Möglichkeit des Verständnisses (aliter) schlägt Pseudo-Hieronymus vor: "Wenn ich mich bis zu euren Füßen erniedrige, dann sollt auch ihr alle euch so demütigen (ita et vos humiliate vos omnibus)." Humiliatio ist nun aber ein Begriff, der in mönchischer

"iteratur eine wichtige Rolle spielt und der für die Interessen des frühmittelalterlichen Mönchtums charakteristisch ist.

Ein bedeutender Vertreter des angelsächsischen Mönchtums ist B e d a V e n e r a b i l i s [2]. Erstaunlich belesen, schöpft er weithin aus früheren Quellen. Wo es aber um Askese und Klosterdisziplin geht, spürt man seine stärkere Anteilnahme. Seine Homilien sind anscheinend im Kloster gehalten und bewegen sich in der Gedankenwelt der Mönche, und auch sein Kommentar ist für Mönche bestimmt. Die von Augustin unabhängigen Partien handeln oft von der Klosterdisziplin oder der Askese.

Beda hatte in seiner Auslegung zu Joh 13,10 die Fußwaschung als ein Bild der Sündenvergebung verstanden. (→ 33). Offenbar fürchtet er nun eine Lockerung der Klosterdisziplin bei einer zu großzügigen Empfehlung der Vergebung; darum entschärft er diese Aussage, indem er Gebet , Fasten und Almosen als Übungen empfiehlt, die von - natürlich nur leichteren - Sünden reinigen. [3]

Auch das Gebot von Joh 13,14f (... sollt auch ihr einander die Füße waschen) versteht Beda als eine Anweisung für den gegenseitigen Dienst der "Brüder" - und hier ist wohl auch an Mönche gedacht. [4] Daneben versteht Beda die Fußwaschung nach ihrer tieferen Bedeutung (ad sensum mysticum bzw nach ihrem spiritualis intellectus) als eine Mahnung zur gegenseitigen Vergebung bzw zur Fürbitte füreinander. [5]

Bedas Enkelschüler A l k u i n hat seinen Kommentar für zwei Nonnen geschrieben, doch hat er im moralischen Teil nur Augustin exzerpiert. [6]

Alkuins Schüler H r a b a n u s M a u r u s [7] ist zwar zunächst Mönch gewesen, doch ist seine Auslegung in der Homilie in coena domini zu Joh 13,1ff (Hom I 15 MPL 110[1864] 30-33) wie alle Predigten im I. Homilienbuch für den Mainzer Erzbischof Haistulf als Musterpredigt für Kleriker geschrieben. Hrabanus ist offensichtlich von älteren Autoren abhängig; dort jedoch, wo es um das Moralische geht, ist er selbständig. Schon in der Auslegung zu Joh 13,1 (ut transeat ex hoc mundo ad Patrem...vg) steht eine dafür charakteristische Stelle: "So wie der Gottessohn (sc durch Passion und Auferstehung) ... zu seinem Vater im Himmel aufstieg, von wo er herabgestiegen war, so sollen auch wir zu unserem Vater ...

aus dieser Welt hinübergehen (transire): die Bosheit verlassen ... dem Teufel und seinen bösen Werken entsagen und das Rechte und tun, was Gott gefällig ist; ... die Lüge meiden, den Hochmut, Mord, Ehebruch und dergleichen. Wenn wir dies Gute tun ... dann folgen auch wir dem Gottessohn nach (imitamur et nos) und steigen wie er auf zu unserem Vater, der im Himmel ist, und der alles regiert und innehat". (ebd 31B) Diese Predigt in ihrem handfesten Moralismus (der übrigens auch alle anderen Predigten dieser Sammlung kennzeichnet) ist also an Laien gerichtet. Das wird, abgesehen von der Vorrede an Erzbischof Haistulf von Mainz, auch an den Mahnungen selbst deutlich. Sie sind bei Mönchen wenig sinnvoll, wohl aber in einem Gebiet, das vielleicht noch nicht lange christianisiert war [8] und wo auch die sittlichen Zustände nicht eben hervorragend waren. [9] An Beda erinnert die ethische Auslegung zu V 10 (vg: Qui lotus est...), doch ist hier auch anders als bei Beda deutlich, daß Laien angeredet sind: "Wenn ein Mensch nach der Taufe durch irgendeine böse Tat sich befleckt hat, so ist es nötig, daß er sich durch dieselbe Gnade der göttlichen Güte reinigen läßt, dh mit Geld, Almosen und Gebet, daß er das Schlimme, das er verübte, beweint und das Gute, das er durch das Sündigen verloren hat, wieder sucht." (ebd 32C) Hier ist das Eigengut und das Interesse des Hrabanus Maurus besonders deutlich greifbar. [10]

In der moralischen Deutung wie auch sonst bietet die Glossa ordinaria des A n s e l m von L a o n nichts eigenes zu Joh 13,1ff; es handelt sich um eine reine Kompilation. [11]

Der letzte bedeutende Vertreter des frühmittelalterlichen Mönchtums ist R u p e r t von D e u t z (gest 1119/20 oder 1135). Seinen (unsicheren) Lebensdaten nach gehört er in das Hochmittelalter, doch ist er seinem Denken und seiner ganzen Art nach ein Mensch des Frümittelalters. Er hat sich auch gegen die neuen theologischen Strömungen sehr kritisch verhalten. [12]

Ruperts Johanneskommentar ist in seiner ethischen Deutung nicht so stark von Augustin abhängig wie etwa in der christologischen Deutung (→ 47) [13], sondern führt über ihn hinaus.

Von Augustin hat Rupert die Erwähnung von Cant 5,3

(vg: Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?) übernommen und bezieht diesen Vers auf den Unterschied zwischen dem weltlichen und dem kontemplativen Leben. (MPL 169 [1894] 680A) Als Sinn der Mahnung von Joh 13,14f (vg:...et vos debetis alter alterius lavare pedes) versteht Rupert, der sich hier auf Phil 2,6ff; Lk 22,26f (Rangstreit) stützt, die Verpflichtung zur Demut und Liebe bis hin zur Aufgabe des eigenen Lebens. Darin besteht die wahre Nachfolge (imitatio), denn äußerlich (corporaliter) könnten auch diejenigen die Füße waschen, die von wahrer Demut weit entfernt sind. Der Moralismus des frühen Mittelalters ist auch bei Rupert handgreiflich. Seine Mahnung ist wohl an Mönche gerichtet, denn der konkrete Fall, den Rupert in diesem Zusammenhang erwähnt, ist gerade bei Geistlichen und Mönchen denkbar, wenn sie zugleich Landesherren waren. [14]

Chronologisch die nächste Auslegung ist die des F r a n z i s k u s von A s s i s i (+ 1226). [15] Er hat weder einen Kommentar geschrieben noch sind Predigten von ihm veröffentlicht worden. Die wenigen Schriften des Franziskus zeigen jedoch ein so entschieden wörtliches Schriftverständnis, daß ihre Erwähnung hier durchaus am Platze ist. Franziskus lebt in den Schriftworten, die er zitiert, ja, er spielt sie geradezu. So hat er auch die Fußwaschung als Beispiel der Demut und Liebe verstanden. Zwei Stellen, an denen er selbst zu uns spricht, machen sein Verständnis deutlich. Regula prima non bullata 6 [16] ist vom Verhältnis der Brüder untereinander die Rede. Da wird verlangt, daß keiner sich prior nennen lasse, sondern einer die Füße des andern waschen solle. In der regula bullata fehlt dieser Hinweis auf Joh 13, und es wird nur mehrfach humilitas verlangt. In den Verba admonitionis Kp 4 [17] verlangt Franziskus (unter Hinweis auf Mt 20,28) von den Brüdern, keine geistliche Vorrangstellung einzunehmen und dann, wenn sie über andere Brüder gesetzt sind, es als ihren Auftrag anzusehen, diesen die Füße zu waschen.

Eine Nachwirkung dieses Verständnisses zeigt auch die Legende Fioretti 37 : hier ist die Fußwaschung, die "in Demut (umilemente)" geschieht, ein Zeichen der Liebe und Ehrerbietung. [18]

Im Hoch- und Spätmittelalter sind die Bettelorden

führend in allen Zweigen der Theologie, also auch in der Auslegung. T h o m a s von A q u i n ist insofern von Bedeutung, als er in seiner Catena aurea erstmalig im Abendland bewußt in größerem Umfang griechische Väter zur Auslegung heranzieht. [19] In der ethischen Auslegung folgt er weitgehend Chrysostomus. (→ 57)

N i c o l a u s L y r a n u s OFM (gest etwa 1349) [20] hat zwei fortlaufende Kommentare zur ganzen Bibel geschrieben, die Postilla und die Moralitates. Die Postilla geht zur Fußwaschung auf die älteren Kommentare zurück, besonders auf die frühmittelalterlichen. In den Moralitates ist der Lyraner weit selbständiger. So versteht er etwa Joh 13,14 (exemplum enim dedi vobis) als ein Beispiel der wahren Demut (exemplum verae humiliationis) besonders für die Prälaten und Oberen. [21] In der Auslegung zu V 16 (non est servus maior Domino suo) bringt er eine dem Sinn nach ähnliche Auslegung mit einer deutlichen Spitze gegen die Bischöfe. [22]

3. Humanismus und Reformation

E r a s m u s von Rotterdam [1] hat zwar viel für die Erforschung des Neuen Testamentes geleistet, seine eigentlichen Interessen liegen aber auf dem Gebiet der Sittlichkeit. Die exegetischen Bemühungen dienen der formalen und intellektuellen Aneignung des Textes. Weit wichtiger ist jedoch für Erasmus die moralische Nutzanwendung des Textes, ja man kann sagen, daß hier das Interesse des Erasmus liegt. Das zeigen nicht nur die grundsätzlichen Erwägungen im "Enchiridion militis Christiani" [2] und in der "Ratio seu Methodus" [3], sondern auch seine Auslegung der Fußwaschung in den Paraphrases zum Neuen Testament: Die Fußwaschung ist für alle Gläubigen ein Vorbild äußerster Bescheidenheit (exemplum absolutae modestiae). [4] In der Ratio seu Methodus ist sie einmal als Vorbild für das Verhalten des Geistlichen gewählt. [5]

War die Auslegung des Erasmus in ihrer ganzen Art für die Welt der Gebildeten und Gelehrten bestimmt, was schon in der lateinischen Abfassung zum Ausdruck kommt, so ist L u t h e r s [6] Auslegung der Fußwaschung vor allem in volkstümlichen Predigten erhalten. [7] Diese spiegeln jedoch auch in allen Entwicklungsstadien Luthers seine Grundsätze

im Ethischen wider. Luther will die Erkenntnisse der Exegese in der Predigt in die Praxis, in das Leben des Hörers, also nicht nur des Gelehrten oder Gebildeten, sondern auch des schlichten Laien, übersetzen. [8] Unter allen Reformatoren ist dieser Zug in Luthers Predigten am deutlichsten verwirklicht. Man könnte vielleicht noch den Homilienkommentar von Johannes B r e n z (→ 67 mit A 28-34) vergleichen.

Zunächst einmal ist die Fußwaschung in fast allen Predigten zu Joh 13 als Grundlegung der Nächstenliebe verstanden. Besonders deutlich ist das etwa in der Predigt vom Gründonnerstag 1529 (WA 29,224):"Haec est summa: ubi Christiani sein, ita solls sein, das einer bereit sei dem andern zu dienen. Haec est Christiana regula - mundanum est aliud - ut Christianum proximum pro domino meo halt ... Quilibet Christianus est dominus omnium et econtra servus omnium." [9]

Neben diesen grundsätzlichen Erwägungen bringt Luther in fast allen Predigten konkrete Anweisungen für die Armenpflege, [10] die mit einer heftigen, im Laufe der Zeit sich noch steigernden Polemik gegen die Fußwaschung als einen äußeren Brauch verbunden sind. [11] Meist fehlt auch nicht eine Warnung vor Gaunern, die die Gutmütigkeit der Christen ausnützen. [12]

Luther faßt aber den Dienst, der in Joh 13 verlangt wird, noch weiter. So sieht er in der Fußwaschung ein Vorbild für den Dienst der Obrigkeit, die den Bürger vor Verbrechern schützt. Mit diesem Dienst übt sie Liebe, so wie es nach Joh 13 verlangt ist. [13] Luther wendet sich hier gelegentlich gegen das Mißverständnis der Schwärmer, die von Joh 13 her ihre Ablehnung aller staatlichen Ordnung motivieren. [14]

Von der Fußwaschung her begründet Luther andererseits auch seine Ablehnung der politischen Machtansprüche des Papstes und damit der Vermengung von geistlichem und weltlichem Regiment. [15] Er sieht einen Widerspruch darin, wenn der Papst einerseits Bettlern die Füße wäscht, andererseits aber die Herrschaft über Könige und Fürsten beansprucht. Wie volkstümlich solche Gedanken waren, zeigt die Gegenüberstellung der Fußwaschung Christi und des Papstes, der sich von Königen die Füße küssen läßt, im Lukas C r a n a c h s "Passional Christi und Antichristi" von 1521. [16]

Im Laufe der Jahre verschärft sich der polemische Ton immer mehr. Von diesem polemischen Ton her erklärt sich

wohl am ehesten, warum die Fußwaschung in der Reformation nicht als äußere Handlung übernommen wurde. Man sah in der äußerlichen Nachahmung eine "Nachäffung" oder ein "Possenspiel" und meinte den Text besser zu verstehen, wenn man eine einmalige jährliche Wiederholung ablehnte, um allgemein Nächstenliebe zu empfehlen. So scheinen es nur die Schwärmer der Reformationszeit gewesen zu sein, die die Fußwaschung als Handlung übernahmen.[17]

Philipp M e l a n c h t h o n [18] hat in seinem zweiten Johanneskommentar die Fußwaschung als eine Ermahnung für die gubernatio ecclesiastica verstanden, die vor allem die aristotelische Tugend der ἐπιείκεια umfaßt und von der gubernatio politica zu unterscheiden ist. In der Sache spielt dieser aristotelische Begriff der ἐπιείκεια [19] auch sonst bei den Reformatoren eine Rolle. In der Auslegung der Fußwaschung begegnet er, soviel ich sehen kann, n u r bei Melanchthon.[20] Er wird auf das Verhalten der Prediger im Umgang miteinander angewandt.[21]

Die Auslegung Melanchthons ist nun natürlich in jeder Hinsicht von ihrem Zweck geprägt: es handelt sich um einen "wissenschaftlichen" Kommentar, der für den Gebrauch der Prediger bestimmt ist. Anscheinend ist er auch von vornherein für eine Veröffentlichung angelegt gewesen . Melanchthons vermittelnde Art kommt hier gut zum Ausdruck.[22]

Mit Luthers und Melanchthons Auslegungen sind ungefähr die beiden extremen Möglichkeiten der ethischen Deutung von Joh 13,1ff in der Reformationszeit gekennzeichnet: entweder praktische und fast pragmatische Anwendung auf das Alltagsleben des Christen oder mehr grundsätzliche Beziehung auf das Verhältnis der Christen untereinander. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten lassen sich alle Auslegungen der Reformationszeit einordnen.

Martin B u c e r [23] ist in seinen Auslegungsprinzipien wie auch in der moralisch-pädagogischen Zielsetzung seines Kommentars offensichtlich von Erasmus beeinflußt.[24] Die Enarratio umfaßt nach ihrer Anlage bereits Kommentar und Predigtmeditation. Die ethische Auslegung ist stark auf das Grundsätzliche gerichtet: Bucer sieht in der Fußwaschung eine Aufforderung zum demütigen Dienen und zur Liebe, auch zur Feindesliebe.[25] Anders als Melanchthon, der sich dazu

ausschweigt, lehnt er die äußere Handlung der Fußwaschung als unwahrhaftig ab. [26]

Weitaus praktischer ist der Homilienkommentar des Johannes B r e n z [27], der auf wirkliche Predigtausarbeitungen zurückgeht. [28] Hier ist die Nähe zur Alltagswelt des Hörers ähnlich wie bei Luther deutlich. Ausgehend von dem Sinn der Handlung als einem Zeichen der Ehrerbietung, das Kinder ihren Eltern, Sklaven ihrem Herren tun, weist Brenz darauf hin, daß die Christen jeden Dienst der Liebe tun [29] und nicht nur einmal im Jahr einigen Bettlern mit gewaschenen und parfürmierten Füßen ohne jeden realen Sinn die Füße waschen sollen. [30] Sie sollen hier dem Beispiel Jesu Christi folgen, der vorher schon den Jüngern die Füße gewaschen hatte, als er ihre Fehler tadelte und ihre Dummheit mit größtmöglicher Geduld ertrug. Später tat er es, indem er sein Leben für sie gab. [31] Die Nachfolge sieht nun so aus, daß sich jeder in seinem Leben für den anderen einsetzt: die Apostel haben der Kirche durch ihre Predigt die Füße gewaschen [32], Fürsten tun diesen Dienst an ihren Untertanen, indem sie für ihr Wohl sorgen. [33] Aber auch der einzelne wäscht dem Nächsten die Füße, indem er ihm mit allen seinen Fähigkeiten als Mitbürger und Christ dient. [34]

Kein "wissenschaftlich" ist der Johanneskommentar von Johannes C a l v i n . [35] In der Auslegung zu V 12 bringt er erst die Deutung der Fußwaschung selbst. Auch ihm liegt daran, die Handlung als Beispiel für die Demut und Erniedrigung Jesu anzusehen, die den Jüngern und damit den Christen zeigen soll, wie ihr Verhalten zum Nächsten aussehen muß. [36] In schärferer Form als die anderen Reformatoren lehnt Calvin die Fußwaschung als jährlich einmal vorkommenden Ritus ab: dieser "komödienhafte Prunk" ist nichts als eine üble Verspottung Christi. Christus wollte keinen jährlich zu vollziehenden Ritus einsetzen, sondern er verlangte, daß wir in unserem ganzen Leben bereit seien, den Brüdern die Füße zu waschen. [37]

Bei Calvin bleibt also die ethische Auslegung dem Charakter des Kommentars entsprechend theoretisch.

4. Orthodoxie und Gegenreformation

a) Die altprotestantische Orthodoxie

In der Orthodoxie wird der Unterschied zwischen theologisch-wissenschaftlicher und erbaulicher Auslegung stärker spürbar. Die Auslegungen der Reformatoren wirken noch nach, mehr als bei diesen treten jedoch die systematischen Interessen in den Vordergrund; die Polemik wird heftiger und äußert sich besonders in der Ablehnung der Fußwaschung als Ritus.

Bei Benedikt A r e t i u s (1505-1574) [1] sind vor allem die erasmisch-humanistischen Gedanken wirksam. Das Interesse am Ethischen ist darum vorherrschend.

Scharf lehnt Aretius den äußeren Brauch der Fußwaschung ab und begründet diese Ablehnung mit einer Allegorie. (→ 25 mit A 2) [2] Stärker ist das ethische Interesse in der Auslegung zu Joh 13,12-17. Humanistischer Tradition entspricht es, wenn dieser Teil des Textes nach rhetorischen genera eingeteilt ist: eine propositio κατ' ἐρώτησιν, die auf den eigentlichen Zweck des Geschehens hinführen soll, und daran anschließend drei argumenta προτρεπτικά. [3] Diese enthalten folgendes: einmal soll es in der Kirche Jesu keine Ränge und Titel und keinen Stolz auf sie geben (zu V 14 wird auf Mt 23,8 hingewiesen: "Laßt euch nicht Rabbi nennen"). [4] Dann wird das exemplum in V 15 allgemein auf jeden Dienst der Christen aneinander bezogen, besonders auf den Dienst an den Armen; aber auch den Ungläubigen sollen die Christen helfen und dienen, um sie für Christus zu gewinnen. [5] Schließlich wird V 16f als eine Mahnung verstanden, keinen Dienst für zu gering anzusehen. [6]

Wolfgang M u s c u l u s (1497-1563) ist eigentlich auch noch zur Reformationszeit zu rechnen; formal steht jedoch sein Kommentar, der stark von Calvin beeinflußt ist, schon der Orthodoxie nahe. Die Ablehnung der äußeren Handlung der Fußwaschung ist bei ihm noch stärker als bei Calvin. In der ethischen Auslegung schließt er sich (mit Namensnennung) an Johannes Chrysostomus an. [7]

Der Melanchthonschüler Matthias F l a c i u s Illyricus [8] hat, wie schon oben (→ 37) bemerkt, die Fußwaschung mehrfach ausgelegt. In seinem eigentlichen Kommentar, der Glossa compendiaria, zu Joh 13,13 hält er eine Be-

ziehung zum Rangstreit der Jünger für wahrscheinlich und sieht die eigentliche Bedeutung des Textes Joh 13,1ff in der Mahnung zur Demut, zur Bescheidenheit und Geduld mit dem Bruder. 9)

Die übrigen Auslegungen der Fußwaschung in den verschiedenen Artikeln des 1. Bandes der Clavis Scripturae (lavare, pes) sind Parallelen zur Glossa compendiaria: die wichtigsten Inhalte sind modestia und tolerantia. Der von Melanchthon benutzte Begriff der ἐπιείκεια fehlt im Wortlaut, doch ist er der Sache nach gegeben. Auch in einzelnen Formulierungen ist Flacius offensichtlich von Melanchthon abhängig. 10)

Fast "rationalistisch" ist die Begründung der Ablehnung des äußerlichen Gebrauchs der Fußwaschung im 2. Band der Clavis Scripturae: bei uns ist die Fußwaschung als Bequemlichkeit für den Gast nicht nötig, weil wir gewöhnlich nicht barfuß gehen. Es handelt sich also um einen landschaftlich bedingten Brauch - ähnlich wie das Fasten, bestimmte Trauerbräuche oder das Verschleiern der Frauen, das Paulus 1 K 11 fordert. 11)

Auch der dänische Pfarrer und spätere Professor Nicolaus H e m m i n g i u s 12) ist Melanchthonschüler. Seine Auslegung zu Joh 13,14f erinnert deutlich an dessen Enarratio von 1536. Er lehnt jedoch - anders als Melanchthon - die Fußwaschung als äußeren Ritus ab und sieht in Joh 13,14f eine Aufforderung, allgemein (in genere) Nächstenliebe zu üben. "Das aber umfaßt jeden Dienst der Nächstenliebe, mit dem wir einander von Nutzen sein können... daß wir einander die Irrtümer vergeben, in die wir verfallen, mit Ratschlägen helfen, die Irrenden auf den rechten Weg zurückrufen, diejenigen, die etwas entbehren, nach unseren Fähigkeiten unterstützen, durch fromme Nachsicht (pia ἐπιεικεία) einander die Flecken bedecken - kurz: alles tun, was zu einer heiligen Gemeinschaft und zur Verbindung in Christus gehört." 13) Der Begriff der ἐπιείκεια und seine Anwendung auf die Gemeinschaft der Christen weisen deutlich auf Melanchthon. Eine Parallele zu dieser Stelle ist der Exkurs zu Joh 13,34f ("daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt") unter dem Titel "De charitate Christiana erga proximam". 14) In dem Unterabschnitt "De necessitate Christianae charitatis" zeigt Hemmingius, daß die Fußwaschung

eine synecdoche ist, also in umfassenderem Sinn verstanden werden muß. [15]

Dieser rhetorische Begriff der synecdoche ist in der lutherischen Orthodoxie aus dem Humanismus übernommen worden. (Melanchthon hatte in Anschluß an Erasmus auf die Notwendigkeit hingewiesen, die rhetorischen genera zur Interpretation heranzuziehen). Er begegnet gelegentlich bei den Reformatoren. [16] In der Orthodoxie und besonders in der lutherischen Orthodoxie wird er häufig in der Auslegung zu Joh 13,14f benutzt. [17]

Aegidius H u n n i u s [18] hat in den Loci communes seines Johanneskommentars zu Joh 13 die Fußwaschung als Beispiel der Nächstenliebe im umfassenden Sinne verstanden; [19] ähnlich ist der Gedankengang in einem Predigtentwurf seiner Homiletik, der "Methodus contionandi". [20]

Franziscus G o m a r u s [21] ist in erster Linie dogmatisch interessiert gewesen. Seine ethische Auslegung ist zugleich stark polemisch pointiert. Eine Sekte, die im Volksmund "Voedt-Wasschers" genannt wurde (das könnte auf die niederländischen Mennoniten der damaligen Zeit zutreffen), übte die Fußwaschung als Ritus. Gegen dieses seiner Ansicht nach falsche Verständnis vertritt auch Gomarus die Auslegung der Fußwaschung "per synecdochen speciei pro genere acceptae", also allgemein als Beispiel eines niedrigen Dienstes. [22]

Auch Georg C a l i x t [23] hat in seiner Quatuor Evangelicorum Scriptorum Concordia, einem Handkommentar für Praktiker, die Fußwaschung als besonders augenfälliges Beispiel demütigen Dienstes verstanden - wiederum als Einzelfall für das Allgemeine (speciem ... pro genere). [24] Daß jede Polemik bei Calixt fehlt, ist in jenem streitbaren Zeitalter eine Seltenheit und liegt an seiner"liberaleren"Haltung wie auch an dem Charakter seines Kommentars.

Hugo G r o t i u s [25] weist in seiner Haltung wie auch im wissenschaftlichen Niveau seiner Annotationes über seine Zeit hinaus. Seiner Konfessionszugehörigkeit nach Remonstrant, ist er von der erasmischen Tradition seiner Kirche geprägt. [26] Er sieht in der Fußwaschung ein "ὑπόδειγμα, ein Beispiel, das man nachahmen muß (exemplum imitandum), und zwar ganz allgemein (in genere actus)." [27] Als Beispiel für ein spezielleres Verständnis, wo man die Handlung selbst (ip-

sa actus species) übt, führt Grotius Mailand zur Zeit des Ambrosius an. [28]

Die moralische Auslegung zu Joh 13,14f ist bei Grotius derjenige Teil seiner Annotationes, zu dem Abraham C a l o v i u s [29], der seinen Kommentar als eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Annotationes anlegte, nichts einzuwenden hat. In V 10 hatte Grotius λελουμένος paraphrasiert: "Wer einmal sich entschlossen hat, dem Evangelium nachzufolgen". Daran kritisiert Calovius, daß "der Glaube mit der Nachfolge, der Auswirkung (effectus) des Glaubens, vermengt wird." [30]

b) Römisch-katholische Ausleger der Gegenreformation

Den römisch-katholischen Exegeten dieser Zeit ist gemeinsam, daß sie sich in der ethischen Auslegung stark auf die patristische Exegese stützen.

Johannes B a l d o n a t u s SJ [1], Professor an verschiedenen Jesuitenkollegien, galt als einer der führenden Exegeten der römischen Kirche. Seine patristische Belesenheit ist erstaunlich, und seine Zitate sind gewöhnlich zuverlässig.

In seiner eigenen kurzen Auslegung zu Joh 13,13-16 sieht er - genau wie die meisten altprotestantischen Orthodoxen - in Jesu Aufforderung, einander die Füße zu waschen, eine allgemeine Aufforderung zur Demut und Nächstenliebe. Auch bei Maldonat steht der Ausdruck "speciem ponit pro genere", worin er sich nicht von seinen evangelischen Zeitgenossen unterscheidet. [2]

Robert B e l l a r m i n SJ [3] schließt sich in seiner ethischen Deutung an Chrysostomus und Kyrill an. [4]

Augustin C a l m e t OSB (1672-1757) [5], Abt von Senones/Lothringen reiht in seinem französisch geschriebenen Commentaire littéral ziemlich unkritisch Väterzitate aneinander. Seine eigene Auslegung zu V 16 ist eine dürftige Paraphrase, in der die Fußwaschung als Mahnung zur Demut und aufopfernden Nächstenliebe verstanden wird. [6]

5. Vom Pietismus zur Aufklärung

Von den Pietisten ist hier nur Johann Albrecht B e n g e l [1] zu nennen. Schon im Zusammenhang anderer Deu-

tungen war auf die Ähnlichkeit zwischen Bengels und Luthers Auslegung hingewiesen worden. (→ 41 mit A27 und bes. → 54 mit A20) Auch in der ethischen Auslegung zeigt sich eine auffällige Nähe zur reformatorischen Exegese. Die Polemik und die formale Analyse der Orthodoxen wird bewußt vermieden.

Bengel sieht in der Aufforderung von Joh 13,14 , einander die Füße zu waschen, einen doppelten Sinn:
1) einer soll dem anderen helfen, die Reinheit der Seele zu erlangen.
2) einer soll dem anderen die Füße waschen- entweder im eigentlichen Sinn (proprie), wenn das nötig ist (vgl 1 Tm 5,10)- oder umfassender verstanden (synecdochice), durch jeden Dienst auch schmutzigen und niedrigen, auf jeden Fall aber sinnvollen Dienst. [2]

Die Notwendigkeit einer Fußwaschung als Ritus wird von Bengel verneint, und die Fußwaschung der römischen Kirche wird von ihm mit gewissen Einschränkungen abgelehnt. Das geschieht in einer Argumentation, die der bei den Reformatoren durchaus ähnlich ist. [3]

Merkwürdig uniform ist die Auslegung der Fußwaschung in der Zeit der Aufklärung. Ihr neigen auch Ausleger zu, die man nicht oder nur bedingt zur Aufklärung rechnen kann.

Johann Jakob W e t t s t e i n (=Wetstenius, 1693-1754) [4] hat in seinem Kommentar zum Neuen Testament nur in einer kurzen Notiz zu Joh 13,10 die Fußwaschung ausgelegt. Das entspricht ganz der Eigenart dieses Werkes, in dem Wettstein vor allem religionsgeschichtliches und philologisches Material aus der klassischen Antike und dem Hellenismus, dem Alten Testament, der LXX, dem Judentum und dem Neuen Testament bietet. Im übrigen soll aber der Leser Gelegenheit haben, sich selbst ein Urteil zu bilden. [5]

Wettstein sieht in der Fußwaschung neben der sittlichen Reinigung vor allem eine Warnung vor Hochmut. Der Fortschritt liegt in der exegetischen Methode in der Begründung durch eine reiche Materialsammlung; neu ist, daß Wettstein die Fußwaschung als Sklavendienst auf dem Hintergrund des Passahfestes sieht, an dem "die Juden sich und ihre Herkunft zu rühmen pflegten." [6]

Sind bei Wettstein erst Ansätze zur Kritik zu spüren, so kann man den Hallenser Theologieprofessor Johann

Salomo S e m l e r (1725-1791) [7] als den Anfänger der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testamentes in Deutschland ansehen. Wie Gottfried Hornig [8] in seiner umfassenden Monographie gezeigt hat, war Semler bei weitem nicht der Rationalist, als den ihn manche Autoren hinstellen. Vor allem seine Berücksichtigung der Textkritik ist von Bedeutung, ebenso seine Verbreitung englischer kritischer Forschungen, die er durch Übersetzungen, die er anregte und mit Einleitungen herausgab, gefördert hat.

Semlers Johanneskommentar, die Paraphrasis Evangelii Joannis, bietet den lateinischen Text von D. Sie ist zunächst einmal eine freie Umschreibung des Textes. In kurzen Anmerkungen wird dann die Paraphrase begründet, die Auseinandersetzung wie auch die Literaturhinweise sind auf ein Mindestmaß beschränkt. Aufklärerisch wirkt die praktisch-moralische Tendenz des Werkes.

In V 3 ist es besonders die Toleranz, die als eigentliche Forderung des Textes angesehen wird. [9] Zu V 10 beruft sich Semler auf Wettstein (→ 72), lehnt aber dessen "mystische" Auslegung ab. [10] Die Wendung καθαροί ἐστε in demselben Vers bezieht sich nach Semler auf die Reinheit des Wollens. [11]

Auch in V 12 und V 14 versteht Semler den Text so, daß es im Blick auf den Herrn, der sich so weit erniedrigt, keinen Hochmut und keinen Rangstreit mehr geben darf. Die Fußwaschung ist ein besonderes Beispiel für jeden niedrigen Dienst. Daher ist auch der äußere Ritus ein Mißverständnis der vor allem moralisch gemeinten Handlung. [12]

Hatte Semler schon zu V 10 gegen Wettstein und den mysticus sensus polemisiert, so wendet er sich in den notae zu V 14b (→ # 12) und 15 gegen die Meinung, es sei in der Fußwaschung irgendeine heilige und göttliche Kraft wirksam. Er wendet sich nicht nur gegen die römische Kirche und die Täufer, sondern auch gegen Bengels (→ 71f) Meinung, es handle sich bei der Fußwaschung um einen Hinweis auf die Reinigung der Jünger. [13] Mit aller Entschiedenheit und einer spürbaren Schärfe setzt Semler einer solchen Auslegung sein moralisches Verständnis entgegen. "Jesus wollte nicht, daß die Gnade, die in der Reinigung besteht, sondern daß die Lust zum eifrigen Dienst, der den Nächsten nützt, von den Jüngern

entfaltet werde." [14] Ethisch verstanden ist auch V 17, wenn Semler dazu auffordert, das Beispiel Jesu nachzuahmen. [15]

Auch in der Auslegung der übrigen Verse ist Semler vor allem am moralischen Sinn interessiert. Das bringt ihn, neben seiner Abneigung gegen alles Dunkle und Geheimnisvolle, doch wieder in die Nähe des Rationalismus.

Karl Friedrich B a h r d t (1741-1991) [16], das "enfant terrible der Aufklärung", hat in seinem ziemlich bewegten Leben mehrfach versucht, Jesus in volkstümlichen, romanhaften Berichten als aufklärerischen Tugendlehrer darzustellen. Für ihn ist die Fußwaschung vor allem ein Vorbild edler Menschenliebe. [17]

Johann Gottfried H e r d e r [18] ist kaum einzuordnen. In seinen frühen Versuchen der Johannesauslegung, die aus der Bückeburger Zeit stammen (1773-1776) und von Anquetil Duperrons Entdeckung des Zend-Avesta beeinflußt sind, behandelt er die Fußwaschung nicht. In den "Christlichen Schriften"(1797) sieht er in der Einleitung [19] die Fußwaschung als einen Hauptgedanken des Johannesevangeliums an. Die "Lehre der Demuth" ist "die Grundlage der ganzen Christengemeinschaft". Daß Herder in der Auslegung selbst die Fußwaschung als ein "Symbol" bezeichnet, [20] scheint auf den ersten Blick über das Denken der Aufklärung hinauszugehen. Liest man jedoch im Kontext, daß der Inhalt dieses "Symbols" darin besteht, daß die Gemeinde der Jünger dazu geweiht werden sollte den "weggeschiedenen Christus in Gesinnungen und ihren Folgen darzustellen" [21] und entnimmt man weiter dem Zusammenhang, daß diese Gesinnungen in "zuvorkommender Gefälligkeit, freundschaftlicher Unterwerfung" [22] bestehen sollen, dann findet man eben doch eine starke Nähe zur Aufklärung in Herders Deutung, die auch sonst den Kommentar bestimmt.

Der Leipziger Theologieprofessor J G R o s e n m ü l l e r (1736-1815) [23] benutzt in seinen Scholien zum Neuen Testament außer dem Material, das er von Wettstein (→ 72) übernimmt, vor allem die LXX. Er sieht ebenfalls in der Fußwaschung eine Empfehlung von Liebe, Demut und Bescheidenheit. [24]

HEG P a u l u s (1761-1851) weist besonders auf den Zusammenhang zwischen dem Rangstreit der Jünger (die er in seinem merkwürdigen puristischen Deutsch als "Lehrgesand-

te' Beziehung) und der Fußwaschung hin. Er sieht in ihr ein Beispiel, durch das die Jünger ermahnt werden sollen, einander zu dienen. [25]

Karl H e s e l gehört nicht eindeutig zu den Rationalisten, doch ist sein 'Leben Jesu' in allen Auflagen rationalistisch, vor allem in der Wundererklärung. Dem entspricht auch sein Verständnis der Fußwaschung als "Vorbild der Demut" im Zusammenhang mit Lk 22,24-27 (Rangstreit) und der Parallele Mt 20,26ff. [26]

6. Die Anfänge der modernen Kritik

In den Anfängen der modernen Kritik wirkt in der Johannesauslegung stark das Erbe Schleiermachers nach und verhindert zunächst eine kritische Erforschung der johanneischen Schriften. Daneben spielt der Einfluß des späten Rationalismus eine Rolle. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Fußwaschung fast durchweg als Mahnung zur Demut und Liebe verstanden worden. Dabei ist jedoch seit D F S t r a u ß ' 'Leben Jesu' eine zunehmend kritische Haltung der Exegeten zum Text und eine Verfeinerung der Methode festzustellen; [1] man sucht vor allem schon, die Entstehung der Fußwaschungsgeschichte aus Lk 22,27 oder einem verwandten Logion zu erklären. [2]

7. Zusammenfassung

So zeigt sich bei dem ethischen Aspekt der Deutung von Joh 13,1-20, daß die vorkritische Auslegung gewöhnlich dem Text das entnimmt, was sie in ihn sucht. Die Alte Kirche meint, in dem Text Mahnungen für das Zusammenleben der Kleriker (→ Cyprian 55) oder für die geistige Haltung der Christen überhaupt (→ Origenes, Chrysostomus, Kyrill p 56-58) zu finden. Im Mittelalter suchen die Ausleger, meist Mönche, ihre Ordensregel durch Joh 13 zu ergänzen (→ 60-64). Die Reformatoren wollen durch die Fußwaschungsgeschichte den Laien Regeln für die Verwirklichung des Liebesgebotes im Alltagsleben geben, die Theologen zur Freundlichkeit und Großzügigkeit mahnen. (→ 64-67) Die altprotestantische Orthodoxie entnimmt Joh 13 die grundsätzliche Forderung zur Nächstenliebe - worin sie mit der römischen Exegese ihrer Zeit

einig ist. (→ 68 - 71) Die Aufklärung schließlich versteht die Fußwaschung, anders als alle anderen Perioden der Auslegungsgeschichte rein moralisch und sieht in der Mahnung zur Toleranz und Menschenliebe die eigentliche Aussage des Textes (→ 72 - 75). In dieser Nähe zur Gedankenwelt der jeweiligen Zeit zeigt sich, daß bei den vorkritischen Exegeten die ethische Auslegung nie ganz theoretisch und abstrakt bleibt, sondern daß theoretische Exegese und praktische Auslegung immer ineinander übergehen.

VII Zusammenfassung zur vorkritischen Auslegung

Gerade das zuletzt genannte Element, das Ineinandergehen von theoretischer und praktischer Auslegung, ist mehr oder weniger deutlich bei allen Typen der vorkritischen Auslegung spürbar. Man geht für unsere Begriffe "unwissenschaftlich" an den Text heran. Nicht nur, daß man - von Ausnahmen in der Aufklärung und in den Anfängen der Kritik abgesehen - Altes und Neues Testament als Einheit ansieht, man betrachtet das Neue Testament so einheitlich-flächenhaft, daß die Eigenart der einzelnen neutestamentlichen Autoren nicht mehr deutlich in den Blick kommt. Es sind zunächst nur Außenseiter wie Grotius und Wettstein, die sich von überkommenen Vorstellungen lösen; erst in der Aufklärung beginnt man kritisch zu denken und im modernen Sinne historisch zu urteilen. Das zeigt sich in allen sechs Auslegungstypen.

Aber auch das vorher genannte Element: Die Anwendung und Verwertung für die Interessen der eigenen Zeit, ist bei allen sechs Typen mehr oder weniger stark spürbar. Das ist etwa bei der Auslegung der christologischen Aussagen von Joh 13 der Fall, wo die Auslegung der Alten Kirche wie auch die anderer Perioden der Kirchengeschichte (Reformation, Orthodoxie) jeweils nach Antworten auf bestimmte Fragestellungen suchte (göttliche und menschliche Natur Christi, status exinanitionis, κρύψις - κένωσις). Selbst die Allegorie in ihren verschiedenen Spielarten ist ja letzten Endes keine willkürliche Spielerei, sondern zunächst der Versuch, unverständliche und anstößige Aussagen der Schrift mit der eigenen Situation und ihrer Fragestellung in Beziehung zu setzen.

Fragt man nun nach dem Ertrag der vorkritischen

Auslegungsgeschichte, so muß man ihn im Blick auf eigene exegetische Bemühungen - von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen - gering veranschlagen. Im Blick auf die eigene Auswertung für die erbauliche Betrachtung mag das vielleicht anders sein. Es wäre auch denkbar, daß bei anderen Texten sich die kritische Auslegung bruchloser an die vorkritische anfügt - hier bei Joh 13,1-20 ergibt sich für die heutige Exegese kaum etwas. Auch bei Auslegungstypen, die Entsprechungen in der vorkritischen Deutung haben, wie etwa bei der Deutung der Fußwaschung als Bild für die Taufe oder für die Sündenvergebung, hat die kritische Forschung in der Regel auf eine Anknüpfung an die patristische oder mittelalterliche Auslegung verzichtet.

Auch für die Kirchengeschichte ergeben sich aus der Geschichte der vorkritischen Auslegung von Joh 13,1-20 keine umwälzenden neuen Erkenntnisse, sondern nur Bestätigungen für Erkenntnisse, die längst Allgemeingut sind. Sie mögen zwar im einzelnen interessant sein (wenigstens für den kirchengeschichtlichen Nichtfachmann), als ganzes aber werden sie dem Leser kaum Neues bieten, wenn man von der Untersuchung der Auslegung Bernhards von Clairvaux (→33-35) absieht, in der ein häufig wiederholtes Mißverständnis widerlegt werden soll. Trotzdem erscheint diese Arbeit nicht nutzlos, denn die Auslegungsgeschichte hätte ja durchaus für die Exegese oder für die Kirchen- und Theologiegeschichte Neues ergeben können, und auch eine Fehlanzeige ist ein Ergebnis.

C Die moderne Auslegung

In der modernen kritischen Auslegung [1] ist die wissenschaftliche Exegese von der praktisch-erbaulichen Auslegung so gut wie völlig getrennt. Auch die Trennung der neutestamentlichen Wissenschaft von den übrigen theologischen Disziplinen ist in der Moderne so vollzogen, daß kaum mehr praktische oder dogmatische Gegenwartsinteressen in die Auslegung hereinspielen; allenfalls sind sie indirekt spürbar. Im allgemeinen wird die Eigenart der einzelnen neutestamentlichen Schriften stärker berücksichtigt als das in der vorkritischen Auslegung geschah. Man fragt stärker nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der neutestamentlichen Schriften und einzelner Aussagen. Selbst konservative Forscher, die nicht oder nur bedingt zur modernen Kritik zu rechnen sind, arbeiten unter diesen Voraussetzungen; sie werden daher in diesem Teil berücksichtigt.

Anders als in der Darstellung der vorkritischen Auslegungsgeschichte erfolgt in diesem Teil eine Wertung schon in der Anordnung der einzelnen Kapitel: die unwahrscheinlichsten Deutungen stehen am Anfang, diejenigen dagegen, die am ehesten der Aussage des Textes gerecht zu werden scheinen, sind an den Schluß dieses Teils gesetzt worden. Die Auseinandersetzung mit den einzelnen Deutungen ist hier stärker als in der Geschichte der vorkritischen Auslegung. Völlig deutlich dürfte meine eigene Meinung erst aus der Deutung am Schluß der Arbeit werden. (→ 109-136)

I Die Fußwaschung als Bild der mystischen Eheschließung zwischen Christus und seiner Gemeinde

R E i s l e r hat in seinem Artikel "Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah" [1] eine Auslegung der Fußwaschung zur Diskussion gestellt, die einerseits von den herkömmlichen Deutungen als Akt der Demut stark abweicht, andererseits aber auch einen Zusammenhang mit der Taufe ablehnt. [2]

Ausgehend davon, daß es im heidnischen Altertum bei Hochzeitsfeiern eine Fußwaschung gegeben habe, sieht Eisler in Joh 13 eine "Vorbereitung auf die mystische Vermählung des himmlischen Bräutigams mit der Kirche - ohne die

der Gläubige in der Taß keinen Teil am Christus haben kann."[3]
Zur Begründung seiner Auslegung führt Eisler folgende Belege an: Servius (4. Jhdt n Chr) [4] berichtet in seinem Kommentar zu Vergil Aen IV 167 von einem heidnischen Hochzeitsbrauch, nach dem gewöhnlich beiden Brautleuten von einem Knaben oder einem Mädchen die Füße gewaschen wurden. - Aus einem nicht wiedergegebenen Judenwitz seiner Zeit schließt Eisler, daß die galizischen Juden eine Fußwaschung vor der Hochzeit kannten. [5] - Nach einer Fußnote aus der französischen Sobareausgabe von de Pauly ist Füßewaschen nach Ru r ein hebräischer Euphemismus für den Koitus. [6] Erst nach diesen spätjüdischen nennt Eisler als einen weiteren Beleg für seine These 2 S 11,8ff ("geh in dein Haus und laß dir deine Füße waschen"). Die übrigen Texte, die er nennt, sind spät, von der Umwelt des Neuen Testamentes zu weit entfernt oder haben mit der Sache zu wenig zu tun, als daß sie hier eine Erwähnung verdienten. [7]

Gegen die Eislersche Deutung lassen sich folgende Einwände erheben:

1. Der - so viel mir bekannt ist - einzige Beleg aus der Antike für die Fußwaschung vor der Hochzeit bzw bei der Hochzeit ist relativ spät und trägt insofern nichts für unsere Stelle aus, als er von einer Fußwaschung an beiden Brautleuten spricht: "nubentibus celebant pedes lavari". (→ A 4)
2. Der alttestamentliche Text 2 S 11,8ff ist als Beleg für den "altbiblischen" Euphemismus Füßewaschen-Koitus nicht ohne weiteres verständlich und selbst, wenn er hier so zu verstehen wäre, könnte man eine Anwendung auf die Auslegung der Fußwaschung in Joh 13 nur als eine Geschmacklosigkeit bezeichnen. Die von Eisler als Beleg für Brautmystik herangezogene Stelle Joh 3,29 (ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν) ist doch wohl eher als ein bloßes Bildwort zu verstehen. Die anderen genannten neutestamentlichen Stellen (→ A 7) sind entweder nicht als Brautmystik zu interpretieren oder stehen in keinem Zusammenhang mit dem Johannesevangelium. [8]
3. Der gewichtigste Einwand gegen Eislers Deutung besteht jedoch darin, daß man ihm den Vorwurf nicht ersparen kann, Quellen und Material zu unterschiedslos und ohne Rücksicht auf historische Zusammenhänge zu behandeln. Ein sekundärer Kommentar zu Vergils Aeneis, ein anonymer moderner Judenwitz

(der nicht einmal dargeboten wird), alt- und neutestamentliche Stellen, ein falsch verstandenes Zitat aus dem babylonischen Talmud [9] - all das wird ohne Berücksichtigung des Kontextes und des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs zu einer keineswegs überzeugenden Hypothese verarbeitet. Man kann den Artikel Eislers geradezu als Schulbeispiel dafür anführen, wie man Johannes ganz bestimmt nicht interpretieren darf. Wenn Eisler am Schluß seines Artikels meint: "So fügt sich eins zum andern und das Herrenwort ὅ ἐγὼ κακῶ... γνώσῃ.. scheint endlich zur Erfüllung gelangt", so erscheint mir eine solche Zuversicht doch etwas zu optimistisch.

II Die Fußwaschung als Sakrament

In der Deutung der Fußwaschung hat sich B e a s o n [1] an Eisler angeschlossen. Auch er sieht in ihr eine Handlung, die die mystische Hochzeit zwischen Jahwe und Israel bedeutet. [2] Allerdings geht er nun weiter als Eisler, indem er für diese Handlung den "Sitz im Leben" bestimmt. Nach seiner Ansicht ist die Fußwaschung in Ephesus als Sakrament zur Vorbereitung auf das Abendmahl in Gebrauch gewesen. Einen Beweis dafür sieht er in 1 Tm 5,10 (von den Witwen, die "die Füße der Heiligen gewaschen haben") und Eph 5,23-27 ("Christus hat die Gemeinde geliebt ... und sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort" [26]). Demnach hätte Johannes diesen Brauch in Ephesus vorgefunden und ihn in seine Parallele zu Lk 22,24-27 übernommen. [3] Nach Bacon läßt sich seine Deutung der Fußwaschung als Sakrament aus der Didache begründen, in der vom Ausschluß der Unwürdigen (Did 9,5; 10,6) und von der Reinigung der bereits Getauften (Did 14,1-3) die Rede ist. Die Fußwaschung ist ein Gegenstück zum Händewaschen beim jüdischen Qidduš und bedeutet "die Entfernung der nach der Taufe begangenen Sünden." [4] Bacon sieht also das Sakrament der Fußwaschung in seinem Verhältnis zur Eucharistie als eine Vorbereitung zum Heiligen Mahle an, die inhaltlich dem römischen Bußsakrament nahekommt.

Auch gegen ihn ist wie gegen Eisler (→ 78 - 80) der Vorwurf zu erheben, daß er zu vorschnell völlig unterschiedliches Material heranzieht. Zudem sind einige seiner Interpretationen mehr als anfechtbar. So muß man etwa die Rolle

des Qiddus im Spätjudentum die Geschichte Jeremias [4a] ganz anders ansehen: er ist ein einfacher Segensspruch, der zudem noch an jedem Sabbat gesprochen wird. Auch die Didache, die ja in einen ganz anderen Zusammenhang gehört, läßt sich nicht so einfach mit dem Johannesevangelium verbinden; Ähnliches kann man zu den anderen von Bacon herangezogenen Stellen sagen: 1Tm 5,10 ist nur vom Beherbergen und Bedienen die Rede (→ 17). Nur in Lk 22,24-28 ist ein Zusammenhang mit der Fußwaschung möglich. [4b] Im ganzen hat sich Bacon von seiner Kombinierfreudigkeit in einer Weise leiten lassen, daß seine Hypothese jeden Wert als eine Auslegung von Joh 13 verliert.

G Bertram sieht in seiner Arbeit "Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult" [5] in dem Bericht von der Fußwaschung, wie er uns vorliegt, eine "ätiologische Kultgeschichte", die "eine uns sonst unbekannte Seitenlinie des christlichen Kultus" widerspiegelt. Er nimmt an, daß ein "evangelisches Gleichnismotiv" nachwirkt und daß hier Predigt Jesu in eine eindrucksvolle symbolische Handlung umgesetzt wurde, "die in der Umgebung, in der sie entstanden ist, sofort mystisch-sakramentalen Charakter angenommen hat."

Bertram ist sehr viel vorsichtiger in der Auswertung seiner Quellen als Bacon oder Zieler. Gegen seine Deutung ist der Einwand zu erheben, daß sie einer zuverlässigen Textgrundlage entbehrt. Wir können vor Ambrosius (→ 26 - 28) keinen Beleg für einen "sakramentalen" Gebrauch der Fußwaschung, Zudem berücksichtigt Bertram zu wenig, daß die Fußwaschung (auch wenn frühe Belege dafür fehlen) allenfalls wie in Mailand im Zusammenhang mit Taufe und Abendmahl [6] vorgekommen sein kann, also die Taufe und nicht als Ersatz für das Abendmahl. So hat Bertram gerade die Frage nach dem Zusammenhang von Fußwaschung und Sakramenten nicht zufriedenstellend gelöst. Auch die Frage der Sakramente im vierten Evangelium ist bei ihm nicht eingehend behandelt, geschweige denn gelöst. So erscheint es notwendig, diesen ganzen Fragenkomplex unten (→ 118 - 121) zu behandeln.

In der Dogmatik ist im Raum der evangelischen Kirche auch neuerdings gelegentlich die Frage aufgeworfen worden, ob die Fußwaschung nicht als besonderes Sakrament gefeiert werden müßte. So hat etwa H Vogel in seiner Dogmatik [7]

diese Frage gestellt und verneint, weil seiner Ansicht nach der Fußwaschung trotz Einsetzung durch Christus und Wiederholungsbefehl ein Hinweis auf Kreuz und Auferstehung fehlt. Wenn auch in V 1-5 wie auch V 7 ein Hinweis auf die Passion und Auferstehung begegnet, so wird man Vogel doch insofern recht geben müssen, als die Handlung selbst und vor allem ihre Deutung durch Jesus einen solchen Hinweis vermissen lassen. Man wird also in der Fußwaschung kein Sakrament sehen können.

III Die Fußwaschung als Polemik gegen die kirchliche Taufe

J K r e y e n b ü h l hat in seinem zweibändigen Werk "Das Evangelium der Wahrheit" [1] das Johannesevangelium als eine gnostische Streitschrift gegen die Großkirche angesehen. In dem uns vorliegenden Johannesevangelium sieht er das "Evangelium Veritatis", das Iren Haer III 11,9 als bei den Valentinianern benutzt erwähnt wird. [2]

Für Kreyenbühl steht fest, daß Menandros, das sagenhafte Sektenhaupt, der Verfasser des Johannesevangeliums ist. Er hat seine Ideen Jesus in den Mund gelegt. [3]

In der Fußwaschungsgeschichte ist sein Gesprächspartner (Simon Petrus) der ältere Gnostiker Simon von Gitta. Judas ist hier Chiffre für Ignatius, den finsteren kirchlichen Reaktionär, der es gegen die Gnostiker an aller Liebe fehlen läßt, und in Ign Sm 6,2 gegen sie den Vorwurf erhebt, sie übten keine Liebestätigkeit. [4]

Das Gespräch zwischen den beiden Gnostikern ist "reine Komposition", wie auch das ganze Evangelium überhaupt keinen historischen Hintergrund hat. [5] Menandros will, im Gegensatz zu dem bloßen Theoretiker Simon, die Gnostiker kirchlich organisieren; er will den Fortschritt, den eine solche kirchliche Organisation bedeutet, gegen Simon verteidigen. [6] In V 9 bleibt Simon, der Vater der Häresie, sich selbst getreu: "Wenn einmal kirchliche Organisation der Liebestätigkeit als ... notwendig erklärt wird, warum dann nicht auch gleich die kirchliche Taufe beibehalten...?" [7] Die Antwort darauf gibt Menandros, der Anwalt der kirchlichen Organisation, indem er erklärt: "Dienende Liebe ist notwendig und

allein notwendig; die Taufe aber ist nicht notwendig. Wer den Geist der Bruderliebe hat und betätigt, bedarf der Taufe nicht mehr. Darum verkünde ich mit vollem Rechte die Fußwaschung als das höchste Gebot meiner christlichen Gemeinschaft, die Taufe aber habe ich mit denselben Rechte abgelehnt." 8)

Dieselbe Gewaltsamkeit in der Behandlung des vorliegenden Textes, die schon bei der Analyse von Iren Haer III 11,9 erstaunte, begegnet in der Behandlung von Joh 13,10. Ohne Rücksicht auf die Wortbedeutung wird λούω, das doch ein Vollbad meint, auf die Fußwaschung, dagegen νίπτω, das eine Teilwaschung bedeutet, auf die Taufe bezogen. Irgendeinen Beweis für seine Interpretation muß Kreyenbühl schuldig bleiben. 9)

Judas (=Ignatius) ist nun das Beispiel dafür, wie man getauft sein und doch zum Verräter am Geist und Lebenswerk Jesu werden kann. Der Ausfall gegen den Verräter ist durch Ign Trall 7-8 (Warnung vor Sektierern) bedingt. 10)

Kreyenbühls Deutung der Fußwaschung beruht auf seinem Gesamtverständnis des Johannesevangeliums. Sie könnte als bloßes Kuriosum der Auslegungsgeschichte gewertet werden, wenn nicht ein wesentlicher Aspekt seiner Deutung neuerdings übernommen worden wäre.

Bultmann geht in seinem Kommentar zum Johannesevangelium von ganz anderen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen aus als Kreyenbühl, hält aber doch an manchen Stellen an dessen Ergebnissen fest. 11) Er meint, im vierten Evangelium Polemik gegen die Sakramente bzw gegen eine massive Sakramentsfrömmigkeit wahrnehmen zu können. Eine solche Hypothese läßt sich aber nur durchhalten, wenn man gegen gewichtige textkritische und philologische Argumente manche Stellen als Interpolationen und Imitationen abtut. 12) Über das Ausmaß, in dem Johannes die Sakramente voraussetzt, und über die Frage, an welchen Stellen Hinweise auf die Sakramente enthalten sind, läßt sich diskutieren. Daß er sie aber voraussetzt, wird man Cullmann 13) und mit ihm den meisten Auslegern des Johannesevangeliums abnehmen müssen, solange man das Johannesevangelium als ein Dokument einer christlichen Gemeinde ansieht.

Es scheint nicht ohne weiteres möglich zu sein, das Johannesevangelium (oder seine Grundschrift) einer häre-

tischen Gruppe zuzuschreiben. Bei einer solchen Annahme macht man sich zu wenig klar, wie fließend die Grenzen zwischen "katholischem" und "häretischem" Christentum in der alten Kirche waren. Kreyenbühls Auslegung erscheint schon vom Ansatz her verfehlt. Wer einmal eine längere Partie aus seinem umfangreichen Werk gelesen hat, kann nicht verstehen, wie Bultmann dazu kam, solch einen sonderbaren Gewährsmann auch nur zu erwähnen. [14]

IV Die Fußwaschung als Bild für die Taufe

Dieser Typ der kritischen Auslegung ist, von einer einzigen Ausnahme abgesehen (→ A 16), ohne jeden Rückgriff auf die vorkritische Interpretation der Fußwaschung als Bild für die Taufe (→ 29-31) vertreten worden.

A S c h w e i t z e r [1] sieht in der Fußwaschung einen doppelten Sinn enthalten: einmal die Aufforderung Jesu, ihm in der Demut nachzufolgen und darüber hinaus den Hinweis auf die Taufe, genauer, den ersten Akt derselben. [2] Was hier geschieht, ist zunächst nur die Taufe mit Wasser. Die Geistestaufe erfolgt erst nach der Auferstehung. Schweitzer verweist hierzu auf Joh 20,22f. Mit dem Besitz des Geistes wird den Jüngern offenbar, "daß sie durch Jesu Hand mit Wasser in Berührung kommen mußten, um Teil an ihm zu haben." [3] Die Fußwaschung ist deshalb eine Weihe der Jünger "auf den Empfang des Geistes hin." Darum werden ihnen in den Reden zwischen dem letzten Mahl und der Gefangennahme die Geheimnisse der Erlösung in einer Weise verkündet, neben der sich die ganze vorhergehende Verkündigung nur wie ein Prolog ausnimmt. [4]

Diese Darstellungen Schweitzers blieben nicht ohne Widerspruch. So hat H v C a m p e n h a u s e n [5] in seinem Beitrag zur Interpretation von Joh 13,6-10 vor allem kritisiert, daß Schweitzer "auf die schwierigsten Verse (nämlich V 9f) gar nicht eingegangen ist." [6] v Campenhausen versucht nun, die sakramentale Auslegung unter Ausschluß einer Deutung auf Abendmahl bzw Agape besser zu begründen. [7]

So geht er, methodisch richtig, zunächst einmal auf die textkritische Frage bei V 10 ein. Er hält den Langtext für ursprünglicher und die Streichungen für Versuche, dessen Schwierigkeiten zu umgehen. [8] Eine Deutung des Langtextes

von V 10 als Bild für das Abendmahl hält er für falsch, da sie dieses eigentlich "ungefähr an die Stelle des späteren katholischen Bußsakramentes" rückt. [9]

Wenn die Fußwaschung überhaupt eine Beziehung zu einem Sakrament hat, dann muß das die Taufe sein. [10] vCampenhausen nimmt in seiner eigenen Deutung hier eine Auseinandersetzung zwischen der Urkirche und den Anhängern des Täufers an. Es wird in Joh 13 die Praxis der Taufe, wie sie sich im zweiten Jahrhundert allgemein durchgesetzt hat, nämlich die Taufe, bei der der Täufling im Wasser steht, während der Täufer ihm die Hand auflegt und ihn von oben mit Wasser begießt, gegen die Forderung der Täuferjünger nach einer Ganztaufe verteidigt. v Campenhausen führt für seine Hypothese Material aus der altkirchlichen Kunst an. [11] Er sieht aber auch selbst die Schwierigkeiten und Schwächen seiner Ausführungen.

Das Partizip λελουμένος hängt in der Luft, wenn man νίπτω in V 10 auf die Taufe bezieht. v Campenhausen hilft sich, indem er unter Hinweis auf Joh 15,3 folgendermaßen paraphrasiert: "Ihr seid rein gewaschen wegen des Wortes, das ich zu euch geredet habe; damit habt ihr weitere körperliche Waschungen zu eurer Reinigung nicht mehr nötig. Nur die Taufe müßt ihr empfangen, wenn ihr in Gemeinschaft mit mir bleiben wollt; und bei der Taufe ist nicht das Maß und die Vollständigkeit der Waschung als solcher das Entscheidende." [12] v Campenhausen hat aber wohl gespürt, daß seine Auslegung letztlich doch nicht überzeugt, wenn er am Schluß vorschlägt, sich mit der ethisch-psychologischen Interpretation der Perikope oder mit einem Verzicht zu begnügen [13], wenn seine Gedanken undurchführbar sein sollten.

O C u l l m a n n [14] will in Joh 13,1-20 Taufe und Abendmahl in ihrem Zusammenhang und ihrer Gemeinsamkeit dargestellt sehen. Vor allem die V 9-10 spielen auch nach ihm deutlich auf die Taufe an. Er gibt in V 10 dem Langtext den Vorzug und sieht in ihm den Hinweis auf die einmalige, unwiederholbare Taufe und die immer wieder zu feiernde Eucharistie. (→ 95-99) Es läge außerdem eine Polemik gegen die Hemerobaptisten oder ähnliche Sektierer vor. [15] (→ 87-90)

Während A Schweitzers Versuch, die Fußwaschung als Bild für die Taufe anzusehen, am Text vorbeigeht, beruhen die Deutungen v Campenhausens und Cullmanns auf dem Langtext

von Joh 13,10. Durch die Darlegungen zur Textkritik (→6-8) dürfte der Nachweis erbracht worden sein , daß diese Textform sekundär ist . Man kann sie von dem Verständnis von λούω als Taufterminus her und als Beseitigung der sich daraus ergebenden Schwierigkeiten erklären.

v Campenhausen hat zunächst einmal die Textkritik mit etwas zu leichter Hand betrieben. Wie die Streichung von εἰ μὴ τοὺς πόδας eine Schwierigkeit beheben soll , vermag ich nicht einzusehen . Das λελουμένος wird , wie Cullmann ganz richtig bemerkt hat , von vCampenhausen nicht richtig im Kontext berücksichtigt. Darüber hinaus ist seine Argumantation mit zu vielen Vermutungen und mit dem sehr viel jüngeren archäologischen Material belastet , so daß er offenbar selbst die Schwäche seiner Hypothese fühlt , wenn er sie am Schluß seines Artikels wieder relativiert.

Auch Cullmann baut seine Deutung auf der Entscheidung für den Langtext auf. Ihre Schwäche liegt nicht nur in der Frage der Textkritik , sondern überhaupt in seiner übertragenen Auslegung auf Taufe und Abendmahl.

Cullmanns Deutung erklärt ungewollt aber ausgezeichnet , wie es zu der Erweiterung in Joh 13,10 kommen konnte , nämlich von einem Verständnis von λούω als Taufterminus her. Die auslegungsgeschichtlichen Bemerkungen Cullmanns sind an manchen Stellen unrichtig(so haben Augustin und Theodor von Mopsuestia eine Deutung auf die Taufe ausdrücklich abgelehnt, vgl oben → 59; 60 mit A 26). Eine weitere schwache Stelle in Cullmanns Argumentation liegt aber darin , daß er die von ihm angenommene Beziehung zwischen Taufe und Abendmahl nur von Joh 13,10 her begründet . Die Deutung dieses Verses kommt damit einer Allegorie sehr nahe (vgl dazu unten → 94f;119 mit A 9). Das ist um so mehr zu bedauern , als Cullmanns Arbeit sonst im Grundsätzlichen wie auch in der Behandlung einzelner Stellen für richtig zu halten ist .

Eine Beziehung zur Taufe ist trotzdem denkbar.Sie wäre möglich , wenn λελουμένος als Taufterminus verstanden wäre: dann müßte man V 10(Kurztext) als ein Bidwort ansehen,das nach der einmaligen Taufe weitere Teilwaschungen für unnötig erklärt. Diese Deutung wäre dann allerdings als ein Verständnis von Joh 13,10 anzusehen , das nur einen nebensächlichen Zug im Ganzen von Joh 13,1-20 betrifft.(vgl auch dazu → 87-90).

Die Fußwaschung selbst als ein Bild für die Taufe anzusehen, ist nicht möglich. Vollends die Art, wie E H Kantorowicz [16] das unter Benutzung von Kirchenvätern und Darstellungen der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst tut, kann nicht überzeugen.

V Die Fußwaschung als Polemik gegen Reinigungsriten

A F r i d r i c h s e n hat in seinen Bemerkungen zur Fußwaschung [1] ähnlich wie vCampenhausen (→ 84 A 5) seine Aufmerksamkeit auf Joh 13,6-10 konzentriert. Zunächst sieht er bei der Fußwaschung nach der Deutung in V 12 ff den Sinn der Handlung als "ὑπόδειγμα zur Nachahmung der Jünger nicht nur im buchstäblichen Sinne."[2] Als einen negativen Nebenzweck der Perikope sieht Fridrichsen die Absicht des Evangelisten an, "einen Stoß zu führen gegen gewisse Tendenzen in der Kirche, die auf die Forderung ritueller Waschungen hinausgingen." [3] Daß die Fußwaschung nach dem Mahl stattfindet, begründet er aus V 4(ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου) [4]. Die Pointe des Dialogs mit Simon Petrus sieht er in der formellen Entscheidung Jesu in V 10(Kurztext): ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι [5]. Fridrichsen nimmt an, daß " diese grundsätzliche Formulierung " aus der jüdischen Reinheitslehre stammt und einen in dieser geltenden Grundsatz enthält, nämlich daß nach einem Vollbad eine Teilwaschung nicht mehr nötig ist. Dabei ist vom Evangelisten als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sich die Jünger bereits durch ein Vollbad auf das abendliche Essen vorbereitet haben. [6]

Es ist also ein Mißverständnis, wenn Petrus als noch eine rituelle Waschung verlangt. "Indem Jesus Petrus daran erinnert ... verneint er eo ipso jeden kathartischen Zweck der eben von ihm vollzogenen Fußwaschung. Als Reinigung war dieselbe überflüssig, der Gebadete ist καθαρὸς ὅλος." [7]. Die eigentliche antikathartische Spitze über die konkrete jüdische Situation hinaus sieht Fridrichsen in dem Wort καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε. Dieses καθαροί bezieht sich nicht auf eine jüdische Reinigung, sondern ist - hier schließt sich Fridrichsen an vCampenhausens Auslegung an - von Joh 15,3 her zu verstehen. [8] "Ob schon Johannes dabei ausdrücklich

an die Taufe gedacht hat, muß sehr fraglich bleiben, wenigstens ist die Annahme nicht notwendig, geschweige denn zwingend."

Von einer ganz anderen Seite her kommt O B e t z zu einem Vergleich zwischen der Fußwaschung einerseits und der essenischen Proselytentaufe und ähnlichen waschungen andererseits. [9] Wenn er schreibt: "Die Fußwaschung ... gleicht der essenischen Proselytentaufe insofern, als sie der endzeitlichen Geistverleihung vorausgeht, die durch den auferstandenen erfolgt" (Joh 20,22f), so schließt er sich an Schweitzer (→ 84 mit A 1ff) an. Im folgenden hat Betz die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Fußwaschung und der essenischen Proselytentaufe und ähnlichen Riten deutlich gemacht. Gemeinsam ist beiden, daß sie dem Unbußfertigen nichts nützen. (Joh 13,10:"Ihr seid rein, aber nicht alle"; vgl dazu 1 QS 3,3ff:"und er ist nicht gerecht, solange er die Verstocktheit seines Herzens gewähren läßt... Nicht wird er entsühnt durch Sühnungen, und nicht darf er sich reinigen durch Reinigungswasser, und nicht darf er sich heiligen in Meereswasser oder Flüssen..."). Beide Riten stehen im Zusammenhang mit einem heiligen Mahl, jedoch findet die Waschung bei den Qumraniten vor dem Betreten des Speisesaales statt, die Fußwaschung während des Mahles selbst, und ihre Bedeutung weist über das Mahl hinaus. Wenn nach Joh 13,6-10 nur die Füße gewaschen werden, nicht aber die Hände oder das Haupt, so steht das in direktem Gegensatz zu Damask 10,10f Ö"Niemand soll sich waschen in Wasser, das schmutzig ist, oder nicht ausreicht, um einen Mann ganz zu bedecken.") , aber auch zur Johannestaufe, bei der ein Vollbad stattfindet. Anders als in Qumran vollzieht auch Jesus die Waschung nicht an sich selbst. Für einen Essener wäre es auch befremdlich gewesen, daß Jesus als Reiner den Unreinen dient. Die Fußwaschung wird nach Betz "ein Hinweis auf das Kreuz, an dem Jesus seinen heiligen Dienst krönt," indem er sich als Opfer für die anderen darbringt. Nach den Ausführungen von Betz kommt man zu der Ansicht, es könnte in der Fußwaschung eine Polemik gegen die essenische Proselytentaufe oder ähnliche kultische Waschungen liegen. (→ 89f)

Fridrichsen hat mit seiner Deutung einen wichtigen Aspekt der Auslegung zu Joh 13,10 erfaßt. Daß jüdische Rei-

nigungsriten in der Umwelt des NT wie auch in manchen kirchlichen Kreisen eine Rolle spielten, ist klar. [10] Gegen wen sich diese Polemik hier richtet, bleibt bei Fridrichsens Artikel offen.

Auf diese Frage erhalten wir nun in dem Artikel von O Betz wenigstens in Andeutungen eine Antwort. (→ A 9) Er sieht die Fußwaschung im Gegensatz zu den qumranitischen Reinigungen (vielleicht auch zu den täuferischen Riten) und macht damit auf einen wichtigen Aspekt der Johannesauslegung aufmerksam.

Die damit verbundenen Probleme erscheinen wichtig genug, um sie hier kurz zu behandeln. Ein vergleich der synoptischen Täuferdarstellungen mit denen des Johannesevangeliums zeigt deutlich die polemische Tendenz des letzteren, die über eine bloße Stilisierung hinausgeht: der vierte Evangelist polemisiert gegen eine Verkündigung des Täufers als Messias. Das tritt nicht nur an Stellen wie Joh 1,6-8. 15. 19-36 zutage, sondern auch in Joh 3,22ff; 5,31ff. Man wird jedoch weitergehen und auch dort, wo im Johannesevangelium Jesus als φῶς, als χριστός oder als προφήτης bezeichnet wird, (etwa 8,12ff; 9,5uö), eine implizite Polemik gegen die Täuferjünger vermuten dürfen. [10a]

Nun sind wir bei den Täuferjüngern in einer Weise auf Vermutungen angewiesen, daß sichere Ergebnisse nahezu unmöglich erscheinen. Die Stellen der Apostelgeschichte (Ag 18,24ff; 19,1-7) machen es wahrscheinlich, daß eine gewisse Rivalität zwischen den Christen und den Täuferjüngern bestand, geben aber nicht allzu viel für die historische Frage nach dem Verhältnis von Christen und Johannesjüngern her. [11] Die mandäischen Quellen mit ihrer Ablehnung Jesu und ihrer Hochschätzung des Täufers sind für die Geschichte des Täufertums ohne historischen Wert; allenfalls könnte darin noch eine entfernte und schwache Erinnerung an den Täufer liegen. Die antichristliche Polemik scheint sich gegen die byzantinische Kirche zu richten, und der Täufer spielt keine große Rolle; irgendwelche Rückschlüsse auf die Geschichte des Täufertums lassen sich kaum von daher ziehen. Für sich genommen, sagen alle diese Stellen nichts aus. [12]

Fügt man aber diese Stellen der Apostelgeschichte mit der antitäuferischen Polemik des Johannesevangeliums zu-

sammen und zieht man auch noch die spärlichen Notizen der Synoptiker über die Täuferjünger, die feste formulierte Gebete (Luk 11,1) und eine strenge Fastenpraxis (Mk 2,18ff Par) beobachteten, hinzu, so wird wahrscheinlich, daß die Täuferjünger der älteren Kirche eine offenbar recht unangenehme Konkurrenz waren. Das wird auch dadurch nahegelegt, daß noch die pseudoklementinischen Homilien den Ketzer Simon Magus zum Täuferjünger machen (Ps Clem Hom 2,23,1ff [GCS 42 p44, 16ff]).

Seit der Entdeckung der Qumranschriften ist immer wieder auf den Zusammenhang zwischen Johannes dem Täufer und Qumran hingewiesen worden. [13] Vor allem die messianische Hoffnung der Qumraniten (1 QS 9,11) findet man in der Botschaft des Täufers wieder (Mt 3,11 par Lk 3,16). Wenn nun bei den Täuferjüngern neben dem Fasten und festen formulierten Gebeten die messianische Hoffnung der Qumraniten lebendig war, so ließe sich denken, daß rituelle Waschungen bei ihnen eine Rolle spielten, wie sie in Qumran üblich waren. Auch würde sich erklären, warum gerade das Johannesevangelium wie auch manche der anderen späteren Schriften des Neuen Testamentes sich mit qumranitischen Ansichten auseinandersetzen und sie gelegentlich übernehmen und modifizieren.

Die häufig vertretene und nur bei Fridrichsen und Betz besonders stark betonte Ansicht, daß Joh 13,6-10 sich gegen rituelle Waschungen der Täuferjünger oder anderer christlicher Gruppen richtet, wird durch die oben erwähnten Beziehungen gestützt. Sie erfaßt freilich nur einen - wenn auch wichtigen - Teilaspekt der Bedeutung der Perikope Joh 13,1-20. Fridrichsen und Betz haben das offenbar auch gespürt und auf weitere Deutungsmöglichkeiten hingewiesen: Fridrichsen auf die ethische, Betz auf die christologische Deutung.

Damit aber erweisen sich beide Beiträge als Teillösungen, die für Joh 13,10 den Kurztext voraussetzen und damit größte Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen können.

VI Die Fußwaschung als Jüngereinsetzung

Aus der Antithese gegen jüdische Reinigungsriten heraus entwickelt E L o h m e y e r seine Deutung der Fußwaschung. [1] Er lehnt eine direkte Beziehung zur Taufe ebenso

ab wie zum Abendmahl. [2] Er steht insofern Friedrichsen nahe, als er in dem Dialog Jesus - Petrus ein kultisches Moment findet und einen Gegensatz zum jüdischen Reinigungswesen feststellt. [3] Er geht aber weiter und bietet eine ausführliche Interpretation.

Als eine religionsgeschichtliche Parallele zieht Lohmeyer zunächst die apokryphe Stelle POxy V 840 heran und erweist den kultischen Sinn der Worte νίπτομαι und λούομαι und den scharfen Gegensatz Jesu zu einer durch Waschungen bewirkten kultischen Reinheit, der in den kanonischen Evangelien auch da ist, wenn auch nicht so scharf pointiert. [4] Mit diesem und ähnlichem Material, vor allem aus dem Judentum, geht er nun an den Text Joh 13 heran und richtet seine Aufmerksamkeit zunächst auf den Dialog Jesus - Petrus. Er läßt hier in V 10 die Wahl zwischen Lang- und Kurztext und sieht in der Handlung der Fußwaschung eine Weihehandlung sakramentalen Charakters, allerdings ganz einmalig und an die Situation gebunden. [5] So steht die Fußwaschung bei Johannes anstelle der Apostelberufungen bei den Synoptikern. Damit erklärt Lohmeyer auch den Schluß der Perikope mit dem Begriff ἀπόστολος in V 16 und die Aussage von V 20. [6]

Die Einsetzung der Jünger zu priesterlichen Aposteln durch eine Handlung, die in schroffem Gegensatz zu jüdisch-kultischem Denken steht, ist aber nur eine Seite. Daneben ist in V 14 die Fußwaschung ein Vorbild des apostolischen Verhaltens und eine Mahnung zu brüderlichem Verhalten der Apostel untereinander. [7] Das Priestertum der Apostel ist also, und das ist die dritte Seite der Lohmeyerschen Darstellung, kein Adel, der vom gemeinen Volke scheidet, sondern die eigentliche Würde besteht im Dienen, auch im "unreinen" Dienst am Nächsten. [8] Lohmeyer sieht von daher auch eine Verbindung zum Abendmahl. Die Fußwaschung ist ein Mahlbrauch, ein διακονεῖν wie es einst die Jünger beim Speisungswunder taten. (Joh 6) So "wie die Mahlfeier der galiläischen Urgemeinde ein Herren-, ein Bruder- und ein Liebesmahl (an Armen) ist, so ist auch diese Fußwaschung ein Herren-, ein Bruder- und ein Liebesdienst. So hat es von dem johanneischen Standpunkt aus ein sachliches, wenn auch vielleicht nicht ein historisches Recht, daß die Erzählung von der Fußwaschung den synoptischen Abendmahlsbericht ersetzt." [9]

Mit dieser etwas ausführlichen Darstellung dürfte deutlich geworden sein, wie bestechend Lohmeyers Auslegung wirkt. In der Tat ist es schwer, sich seiner Argumentation zu entziehen, und es wäre unmöglich, wenn die Fußwaschungsperikope isoliert existierte. So aber wird man gegen Lohmeyer doch mit gutem Grund Einwände erheben können. Die Deutung wahrt zu wenig den Zusammenhang des Johannesevangeliums, den mit V 1-3 und vor allem den mit den Abschiedsreden und der Passionsgeschichte. [10]

Die Antithese zu jüdisch-ritualistischem Denken ist zu sehr aus dem Gegensatz zur jüdischen Umwelt entwickelt. Lohmeyer berücksichtigt zu wenig, daß eine solche Diskussion auch innerhalb der frühen Kirche möglich war. (→ 87-90)

Die Beziehungen zu Taufe und Abendmahl dürfte Lohmeyer richtig dargestellt haben. Allerdings hat er dabei in einer Weise seine Galiläahypothese [11] verwendet, daß man sich auch wieder fragen muß, ob das nicht zu einseitig gesehen ist. Einleuchtend wären die Darlegungen Lohmeyers auch ohne diese Verbindung.

Als eine Allegorie ist die Auslegung von Joh 13 als eine Einsetzung der Jünger anzusehen. Wenn Johannes eine solche Einsetzung hätte bringen wollen, dann hätte sie am Anfang des Evangeliums stehen müssen. So wird nur in Joh 1 sehr formlos von Jüngerberufungen gesprochen (ohne eine echte Parallele zur Jüngerberufung Mk 3,17ff). Man könnte vielleicht sogar in Joh 13,16 eine polemische Bearbeitung von Mt 10,24 sehen, die sich gegen eine Überschätzung des Apostolats richtet. [12] Aber auch wenn man diese Konsequenz nicht ziehen will, so trägt doch Lohmeyers Deutung etwas in den Text ein, was sich ihm bei unbefangener Betrachtung nicht entnehmen läßt.

Möglicherweise läßt sich der ganze Komplex der Abschiedsreden als eine Grundlegung der Gemeinde im Johannesevangelium ansehen. Die Begründung des Apostolats und die Einsetzung der Jünger ist aber nach dem vierten Evangelium nicht in einem bestimmten Akt oder einer einzelnen Perikope zu sehen, sondern im Zusammensein der Jünger mit Jesus überhaupt.

VII Die Fußwaschung als Urbild der altchristlichen Agape

H w i n d i s c h will in seiner Untersuchung über "Johannes und die Synoptiker" nur die Frage klären: "Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?" [1] Deshalb ist seine Auslegung der Fußwaschung auch mit der Frage verknüpft, ob die synoptische Abendmahlseinsetzung bei Johannes auftaucht und ob die Fußwaschung ein Bild für das Abendmahl ist oder ob vom Abendmahl in anderem Zusammenhang die Rede ist. [2]

Windisch hält jede Beziehung zwischen Fußwaschung und Abendmahl für unwahrscheinlich. Einmal ist eine solche Beziehung aus dem Johannesevangelium nicht zu erweisen. Darüber hinaus kommt ihm die Idee "doch etwas wunderlich" [3] vor, daß die Fußwaschung, selbst ein Akt von symbolischer Bedeutung, ihrerseits eine symbolische Handlung von ganz anderer Struktur symbolisieren solle. "Wenn in die Fußwaschung ein kirchlicher Ritus hineinspielt, dann kann es" nach windisch "nur die Taufe" sein. Als notwendig sieht er auch diese Beziehung nicht an. [4]

Für "viel ansprechender" hält er die Erklärung, daß das in Joh 13 beschriebene Mahl eine bewußt von der Eucharistie losgelöste ideale Agape schildert. Als Momente, die dafür sprechen, führt er an: die Verrichtung eines vorbildlichen Liebesdienstes, die Erläuterung dieser Handlung, die Entfernung des Verräters aus der Gemeinschaft der Feiernden und schließlich das ausdrückliche Gebot, ἀγάπη gegeneinander zu üben. [5] (→ 97f; 99-101 uö)

Die Trennung von Abendmahl und Agape war zu Windischs Zeiten eine beliebte und oft wiederholte Hypothese. [6] Inzwischen scheint es aber Allgemeingut zu sein, daß man in der ältesten Kirche (bis zum Ende des 2. Jhdt) den Terminus ἀγάπη (Jud 12, Ign R 7,3 uö) als Synonym zu κλάσις τοῦ ἄρτου (τῶν ἄρτων) (Ag 2,42 uö), κυριακὸν δεῖπνον (1K 11,20) oder εὐχαριστία (Did 9,5; Ign Phil 4,1 uö) anzusehen hat. Erst die spätere Entwicklung hat zur Trennung von Herrenmahl und Agape geführt. [7]

Von daher ist Windischs Deutungsversuch abzulehnen. Über den Gedanken der Gemeinschaft beim Abendmahl in der Deutung der Fußwaschung vgl unten (→ 117f; 124).

VIII Die Fußwaschung als Bild der Sündenvergebung

Diese Auslegung, die wir schon bei Augustin (→ 32) und Bernhard von Clairvaux (→ 33 -35) kennengelernt haben, begegnet uns in der älteren wie auch in der neueren Forschung. So sieht E W H e n g s t e n b e r g [1] in der Fußwaschung eine geistliche Reinigung der Jünger durch Christus, die auch diese aneinander durch gegenseitige Vermahnung üben sollen. F G o d e t [2] interpretiert λελουμένος in V 10 (Langtext) als Ausdruck für die Taufe als radikalen Bruch mit der Sünde und νίψασθαι (ebd) als Vergebung einzelner Verfehlungen. F S p i t t a [3] nimmt von V 10 (Kurztext!) aus als Sinn der Fußwaschung an: sie ist ein "Symbol ... sittlicher Reinigung". J G r i l l [4] sieht neben dem Hinweis auf das Herrenmahl vor allem die "von Jesus selbst unter einem symbolischen Reinigungsakt nachdrücklichst und vorbildlich den Jüngern auferlegte Verpflichtung zu einer in stets neuem gegenseitigen Bekennen und Vergeben sich bezeugenden und vervollkommnenden Bruderliebe." Auch Th Z a h n [5] sieht in der Fußwaschung, ausgehend von V 10 (Langtext), ein Bild der Reinigung von den Sünden, die sich den Jüngern auf ihrem Lebensweg immer wieder anheften. Daneben steht bei ihm, besonders auf V 14f gestützt, das ethische Verständnis als "ein zur Nachahmung verpflichtendes Vorbild".

H W i l f s c h hat in seinem Kommentar zum Johannesevangelium ebenfalls diese Deutung gegeben. [6] In V 10 (Langtext) sieht er in λελουμένος zunächst einen Hinweis auf die Taufe; das Füßewaschen im Bildwort in V 10 und in der Mahnung V 14 ist ein Bild für die tägliche Sündenvergebung. [7] Die Erniedrigung Jesu in der Fußwaschung weist auf die Erniedrigung in seinem Tode hin; durch den Tod aber wird uns die Vergebung zuteil. Darum soll auch das befohlene Füßewaschen (V 14) in der gegenseitigen Vergebung bestehen. Hirsch sieht in der 5. Bitte des Vaterunsers eine synoptische Parallele. [8] A O e p k e hat in seinem Artikel λούω im Theologischen Wörterbuch dieselbe Deutung vertreten. Auch er bezieht λελουμένος V 10 auf die Taufe und übernimmt von Hirsch die Deutung der Fußwaschung als Bild für die "tägliche" Vergebung der Sünden. [9]

Von der Auffassung dieser evangelischen Ausleger

weichen zwei katholische Exegeten ab. J B e l s e r hat in seinem unkritisch-erbaulichen Johanneskommentar [10] und seiner ebenfalls erbaulichen Auslegung der Passions- und Ostergeschichten [11] in der Fußwaschung ein Bild für das Bußsakrament der römischen Kirche gesehen. W A o c h [12] sieht in ihr den "Einsetzungsbericht" für das Bußsakrament, wie es im Tridentinum dekretiert worden ist, und verfolgt diese Exegese auf katholischer Seite bis zum Tridentinum zurück, wo zwar Joh 13,10 nicht offiziell als biblischer Beleg für das Bußsakrament angenommen wurde, jedoch in der Diskussion von Marcello Cervini, dem späteren Papst Marcellus II. (1555 Papst), angeführt worden ist.

Diese Deutung [13] wird überwiegend aus dem Langtext von Joh 13,10 begründet und kann sich auf eine lange Tradition berufen (vgl oben → 31 - 44). Sie trägt aber etwas in den Text ein, was ihm fernliegt, und ist nur durch eine mehr oder weniger starke Allegorisierung von Joh 13,10 (Langtext) zu begründen.

Sekundär könnte dieser Sinn mit hereinspielen, insofern die Liebe auch die Vergebung umfaßt (→ A 13). Mehr als diese indirekte Beziehung wird man aber nicht annehmen dürfen, zumal Johannes in 20,19-23 direkt von der Sündenvergebung spricht.

IX Die Fußwaschung als johanneisches Bild für das Herrenmahl

Die Tatsache, daß bei Johannes die Fußwaschung an der Stelle steht, wo nach synoptischer Anordnung die Einsetzung des Abendmahls hingehört, hat viele Ausleger veranlaßt, einen mehr oder weniger engen Zusammenhang zwischen Fußwaschung und Herrenmahl anzunehmen. Gewöhnlich haben die Ausleger diese Beziehung nicht isoliert, sondern mit dem Gedanken des Dienstes und irgendwie auch mit der Taufe verbunden.

Sehr vorsichtig ist das bei BF w e s t c o t t [1] geschehen, der vor allem in dem Selbstopfer Christi, auf das nach seiner Ansicht die Fußwaschung deutet, die Beziehung zum Abendmahl vermutet. In seiner stark allegorisierenden Auslegung hat A L o i s y [2] sich scharf gegen die ethische Deutung der Fußwaschung gewandt ("une hypothèse banale"). Er

betont wohl am einseitigsten, die Fußwaschung sei eine Allegorie für das Abendmahl. Nicht nur die Fußwaschung selbst, sondern auch ihre Deutung in Joh 13,12-20 sind ausschließlich und direkt auf das Abendmahl bezogen.

W H e i t m ü l l e r [3] gibt in seinem Kommentar zur Stelle eine Deutung der Gleichnishandlung. Er stellt zunächst den Gedanken des Dienstes in den Mittelpunkt und sieht in der Handlung eine Illustration der synoptischen Parallelen Lk 22,27; Mk 10,45; darüber hinaus ist nach seiner Ansicht durch das Wort ἀγαπᾶν in V 1 eine enge Beziehung zu den Agapen der ersten christlichen Gemeinden hergestellt, bei denen "der Ritus des Abendmahls vorgenommen wurde." [4]

Von V 3 her fällt nach Heitmüller noch ein weiteres Licht auf den Text. Jesus hat die Fußwaschung im vollen Bewußtsein seiner "messianischen Stellung und Aufgabe" vorgenommen. Der Sinn und Inhalt dieses messianischen Wirkens ist jedoch dienende, selbstverleugnende Liebe, die ihren Höhepunkt im Opfer am Kreuz findet. Die Gemeinschaft, von der V 8 spricht, findet ihre Erfüllung im Herrenmahl, in dem Fleisch und Blut Christi gegessen werden. [5]

Außerdem ist eine Beziehung zur Taufe durch das Wasser und die Handlung des Waschens gegeben. Je nachdem, ob in V 10 Lang- oder Kurztext steht, ist hier eine Beziehung zur Taufe da: entweder ist der Getaufte rein und bedarf nur der Reinigung von kleinen täglichen Beschmutzungen (Langtext) oder er ist ein für alle Mal rein und hat keine weiteren Waschungen nötig. (Kurztext) Im letzteren Fall enthalten V 9-10 vor allem eine Polemik gegen die Waschungen und die "Taufe", wie sie bei den Juden und wohl auch bei den Johannesjüngern üblich waren. [6] J G r ä l l sieht in der Gemeinschaft der Christen mit Christus und untereinander, wie sie sich im Herrenmahl verwirklicht, den Sinn der Fußwaschung. [7]

W B a u e r [8] bringt in seinem Johanneskommentar zur Stelle einen Exkurs über die Fußwaschung. Er bietet im wesentlichen dieselbe Auslegung wie Heitmüller (→ 96 mit A 3-6) und meint, daß neben der Verdeutlichung von Mk 10,44f und Lk 22,27 der tiefere Sinn den beiden christlichen Mysterien gilt, "der Taufe, die an dem Ungläubigen die Generalreinigung vollzieht, dem Herrenmahl, das den Christen, dessen Füße immer wieder mit dem Boden der Endlichkeit in Berührung

kommen, stets aufs neue säubert." [9] Bei der Deutung auf das Abendmahl sieht auch Bauer die Beziehung "zum Liebesgeist" der neuen Religion, "der in der christlichen Gemeindefeier einen erhabenen Ausdruck findet", in der Fußwaschung betont.[10]

O C u l l m a n n [11] hat in seiner Abhandlung "Urchristentum und Gottesdienst" im zweiten Teil die Spuren des urchristlichen Gottesdienstes im Johannesevangelium zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht. Er sieht, wie in Joh 2 und Joh 6, so auch in Joh 13,1-20 eine Beziehung zum Abendmahl. [12] Es ist seiner Ansicht nach der Gedanke der Liebesgemeinschaft beim Abendmahl, der hier im Vordergrund steht. In V 8 wird der Gedanke der Gemeinschaft mit Christus betont, in der Deutung Jesu V 12ff der Gedanke der Gemeinschaft der Brüder untereinander. (Wie in 1 Kor 10,16f). [13] Daneben steht noch eine weitere Absicht des Evangelisten: er will das Verhältnis von Taufe und Abendmahl in V 9-10 genauer bestimmen. Cullmann legt seiner Deutung den Langtext zugrunde und entwickelt von ihm her seine These: Wer getauft ist, bedarf keiner weiteren Taufe, sondern nur noch der Fußwaschung. Er muß also für die nach der Taufe begangenen Sünden die Eucharistie in der Gemeinschaft mit Christus und den Brüdern immer wieder feiern und Vergebung empfangen. Die einmalige, unwiederholbare Taufe ist also nach Cullmanns Ansicht der immer wieder zu feiernden Eucharistie gegenübergestellt. [14]

Schließlich hat S t r a t h m a n n [15] in seinem Johanneskommentar die Auslegungen von Heitmüller und Bauer aufgenommen und modifiziert. Anders ist bei ihm, daß V 3-5 zu Phil 2,5ff in Beziehung gesetzt werden; dadurch ist die Verbindung zu V 1-3 besser gewahrt und die Deutung des Dienstes Jesu als Vorbild vor der Gefahr eines einseitigen Moralisierens besser gesichert. [16] Die Auslegung von V 9-10 ist ähnlich wie bei Cullmann (~ 1Kor 11 mit 1 Kor 11-14), jedoch weist Strathmann auf 1 Joh 1,7 hin (τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας). [17]

C H D o d d [18] möchte schon wegen der Stellung, die die Fußwaschung im Johannesevangelium einnimmt, eine Beziehung zum Abendmahl annehmen, [19] daß diese Beziehung nicht so offenkundig und unmittelbar ist, erklärt er aus dem Bestreben des Evangelisten, die Sakramente vor Profanierung zu schützen. [20] Der Hinweis auf Kreuz und Auferstehung, der in

der Fußwaschung liegt, ist auch Inhalt der ἀνάμνησις im Herrenmahl. [21] C K B a r r e t t [22] sieht im Abendmahl nur eine sekundäre Möglichkeit des Verständnisses der Fußwaschung.

Es wurden schon mehrere Auslegungen erwähnt, in denen eine Deutung der Fußwaschung als das johanneische Bild für das Abendmahl abgelehnt wurde. Neben v Campenhausen (→ 84 f), Lohmeyer (→ 90-92) und Windisch (→ 93) sind es vor allem W M i c h a e l i s [23], R B u l t m a n n [24] und E L o h s e [25] gewesen, die eine direkte Beziehung zwischen Fußwaschung und Eucharistie für unwahrscheinlich halten. Nun wird man nicht von vornherein jede Verbindung verneinen und es als "grotesk" bezeichnen dürfen [26], wenn eine solche Beziehung angenommen wird. Freilich wird das "Füßewaschen" etwa in V 10 nicht ein direktes Bild für das Abendmahl sein. Wenn man aber in der Fußwaschung und ihrer Deutung die Grundlegung der Gemeinde und das Gesetz ihres Lebens sieht [27], dann wird man auch zugeben müssen, daß in ihr indirekt von der Gemeinsachft gesprochen wird, wie sie sich auch im Herrenmahl der Gemeinde, freilich nicht nur in ihm, verwirklicht. [28]

Eine direkte Beziehung zum Abendmahl läßt sich nur auf Grund des, wie wir sahen (→ 6-8) sekundären Langtextes von Joh 13,10 behaupten. Das Verständnis Loisys, Cullmanns und anderer beruht überdies auf einer einseitigen Deutung von λούω als Tauftermimus, die keineswegs stichhaltig ist. So wird man von der Textkritik wie auch von der Einzelexegese zu λούω in V 10 her eine direkte Beziehung der Fußwaschung zum Abendmahl für unwahrscheinlich halten müssen.

Wie steht es nun aber mit indirekten Beziehungen zum Abendmahl? Schon immer ist den Auslegern des vierten Evangeliums aufgefallen, daß ein Einsetzungsbericht für das Abendmahl in diesem fehlt. In der Brotrede von Joh 6 sah man meistens eine Analogie zu den Einsetzungsbericht der Synoptiker. Das ist im Laufe der Auslegungsgeschichte oft vertreten worden. Gelegentlich nahm man seit dem 19. Jahrhundert auch an, daß Joh 6 und der Fußwaschungsbericht einander ergänzen: in Joh 6 wird die eigentliche "Einsetzung" des Abendmahls und die Bedeutung des Sakraments als Gabe dargestellt, während in Joh 13,1-20 der Gedanke der Gemeinschaft beim Abendmahl betont ist. In der älteren kritischen Forschung ist

diese Hypothese anscheinend erstmalig von F Ch B a u r vertreten worden.[29] Ob sie richtig ist, ist für die Auslegung von Joh 13,1-20 nicht von allzu großer Bedeutung. So viel läßt sich aber hier schon sagen, daß man sich kaum vorstellen kann, daß eine Christengemeinde der letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts bei der Schilderung des letzten Mahles Jesu in Joh 13 nicht an eine Beziehung zum Abendmahl gedacht haben soll.[30] Man wird annehmen können, daß der vierte Evangelist eine solche Beziehung andeuten und möglicherweise eine Interpretation des Herrenmahls geben wollte. Diese Beziehung zwischen Fußwaschung und Herrenmahl ist allerdings nicht vordergründig greifbar. Sie umfaßt auch nicht die Deutung des sakramentalen Geschehens an sich, sondern die der im Herrenmahl sich verwirklichenden Gemeinschaft, der Liebe Christi zu den Jüngern und der Jünger untereinander. Diesen Aspekt wird man keinesfalls übersehen dürfen. Eine "antisakramentale" Spitze, wie sie Bultmann und in seiner Nachfolge manche anderen Autoren annehmen, ist nur von einem stark ausgeprägten Vorverständnis aus denkbar und trägt meiner Ansicht nach zu viel vom Denken des 20. Jahrhunderts in den Text ein.

X Die einseitig moralische Auslegung der Fußwaschung

In unserem Text hat die ältere Forschung fast allgemein das Beispiel der Demut und der dienenden Liebe gesehen;[1] besonders katholische Autoren haben diese Auslegung vertreten.[2] In der neueren Forschung wird die ethische Deutung nur noch selten als einzige Möglichkeit angesehen[3] und häufig mit einer anderen Interpretation kombiniert. Dabei ist der methodische Ansatzpunkt der einzelnen Ausleger ganz verschieden; ob die Interpretation vom Judentum oder dem Hellenismus her, aus der Patristik, aus gnostischen oder häretischen Quellen begründet wird, macht da kaum einen Unterschied. Auf evangelischer Seite haben zwei Forscher, die in erster Linie mit spätjüdischem Material arbeiten, ausschließlich die ethische Auslegung betont.

K B o r n h ä u s e r[4] sieht im Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israeliten. Er hat besonders die jüdischen Quellen zur Erklärung herangezogen. Die Fußwaschung hält er für ein Vorbild "unüberbietbarer Demut", das

nur aus dem Judentum verständlich wird. [5] Dort tut nur ein Sklave heidnischer Herkunft diesen Dienst, niemals aber ein Höhergestellter dem Niedrigen. Die Handlung ist eine Illustration zum synoptischen Bericht Lk 22,24ff und hat die Tendenz, den Jüngern zu zeigen, daß es unter ihnen keinen Rangstreit geben soll. [6]

Von etwas anderen Voraussetzungen geht P F i e b i g [7] aus. Er will zur Erklärung der Perikope die hebräisch-aramäische Ausdrucksweise heranziehen. Auf drei Gedanken baut er seine These auf:

1. Als "Hebraer" benutzt Johannes eine abgekürzte Redeweise, und der Leser muß die allgemein gehaltenen Gedanken des Textes ergänzen. Als Beispiel führt Fiebig T Pea 2,15 an, wo aus dem Zusammenhang die nähere Bestimmung erschlossen werden muß. Diese abgekürzte Redeweise will er in V 8 und V 10 wiederfinden. [8]

2. λελουμένος in V 10 ist Übersetzung eines hebräischen Partizips und kann entweder präsentisch oder perfektisch übersetzt werden. Fiebig motiviert ein präsentisches Verständnis aus dem sogenannten Casus pendens und bezieht das λελουμένος auf die (gerade geschehene) Fußwaschung. [9] Dazu muß er den Unterschied, der in der Wortbedeutung zwischen λούω und νίπτω besteht, nivellieren. [10] Indem er dann paraphrasiert: "Es ist der rein, der diese Fußwaschung in dem Sinne empfangen hat, daß er dann tut, was ich ihm getan habe", entscheidet er sich für eine rein ethisch-religiöse (und nicht magisch-sakramentale) Reinigung. Die Fußwaschung "wirkt als Beispiel ethischer Gesinnung und reinigt insofern von allem, was dem Wesen des wahren Jüngers widerspricht." [11]

3. In der Deutung der Handlung (V 12ff) sieht Fiebig in V 14 einen "Schluß a minori ad maius", wie er im Hebräischen üblich ist. [12] Darüber hinaus meint er hier als Hebraismus feststellen zu können, daß eine konkrete Handlung für das gemeinte Allgemeine steht, also nur e i n "besonders eindrückliches Beispiel für die aufopfernde und tätige Liebe, die das Kennzeichen der Jünger sein soll." Als Beispiel für diese Ausdrucksweise im Rabbinischen nennt er T Pea 4,14, wo nur drei typische Beispiele eines bestimmten Verhaltens genannt sind und mehr gemeint ist als nur das, was im Text steht. [13] Das erinnert an die ethische Auslegung der Refor-

mation und Orthodoxie als Synekdoche (→ 66 mit A25, 85 f mit A17 bzw species pro genere (→ 60 f. 71 usö).

Was bei Fiebigs Darstellung gelegentlich unangenehm berührt, ist seine etwas umständliche Art zu argumentieren, die seinen Artikel an manchen Stellen zu einer für den mit der rabbinischen Literatur weniger vertrauten Leser schwierigen Lektüre macht. Das trifft auch für Bornhäusers Darstellung zu. Beiden ist gemeinsam, daß sie von der vorwiegend ethischen Deutung V 12ff her die ganze Perikope betrachten. Man wird zugeben müssen, daß die beiden Ausleger eine wesentliche Komponente der Aussage des Textes damit erfaßt haben. In der Tat besteht bei aller sakramentalen Auslegung die Gefahr, den ethischen Anspruch der Fußwaschung zu entschärfen. Bornhäuser und Fiebig sind allerdings einer näheren Gefahr erlegen: sie haben den Hinweis auf die Person Christi, der im vierten Evangelium immer den Hintergrund bildet, zu wenig berücksichtigt und darum eigentlich die Fußwaschung von V 1-5 losgelöst. Auf diese Weise haben sie nur einen Teil des Sinnes von Joh 13,1-20 erfaßt.

XI Die Fußwaschung als Hinweis auf Christus und Grundlegung der Gemeinschaft der Christen

Diesen Auslegungstyp vertreten Forscher sehr verschiedener Herkunft. A Schlatter geht vom jüdischen Hintergrund aus und versteht das Johannesevangelium als Dokument eines Palästiners aus dem Judentum, während R Bultmann es von der Gnosis her interpretiert. Trotzdem stimmen ihre Ergebnisse in den wesentlichsten Punkten überein.

A Schlatter [1] hat sich vor allem darum bemüht, in seiner Auslegung zum Johannesevangelium den Zusammenhang des Textes zu wahren. So stellt er die Perikope von der Fußwaschung in den größeren Zusammenhang der Passionsgeschichte. Das δεῖπνον ist bei Johannes wie bei Matthäus kultisch. Es ist jedoch nicht durch die jüdische Festsitte, sondern durch Jesu διακῆσαι τοὺς ἰδίους bestimmt, das sich in der Weise bestätigte, wie er ihnen die Waschung, das Wort und das Gebet gegeben hat.[2]

Wie in den einzelnen Teilen des Evangeliums hat Johannes auch hier ein Zeichen vor die Rede gestellt. Bei der

Fußwaschung sieht Schlatter drei Gedanken betont.
1. Sie deutet auf die Vollendung der Liebe, in der Johannes den Sinn und die Frucht der Kreuzigung sieht. In ihr verwirklicht sich die ganze Gemeinschaft Jesu 'mit den Menschen, die alles weghob, was von ihm trennte.' 3)
2. Johannes wehrt - vor allem durch V 10 - eine Taufpraxis ab, die die Wiederholung der Waschung nötig machte. Die Liebe Jesu macht die Jünger ganz und für immer rein. Schlatter hat hier nicht das Bild von Vollbad und Teilwaschung verlassen, ohne dabei in die Einzelzüge zu viel hineinzulegen. Dabei sieht er jedoch die Fußwaschung vor allem als Gleichnis für das an, was die Jünger immer wieder einander geben und was sie immer wieder nötig haben: nämlich, die verletzte Gemeinschaft durch gemeinsames Vergeben zu heilen. 4)
3. Diesen Gedanken, der in der Interpretation von V 10 mehr anklingt als er ausgeführt wird, entwickelt Schlatter im dritten Teil, der Auslegung der Deutung V 12ff. Hier ist der Inhalt nicht nur die Bereitschaft zum Dienst, sondern es ist mehr an die Beseitigung alles dessen gedacht, was die Gemeinschaft stört: "Das Zeichen Jesu sieht auf jenes Ziel, das seiner Bitte ihren Inhalt gibt, auf das Leben seiner Jüngerschaft." 5)

Eine Deutung auf Taufe oder Abendmahl lehnt Schlatter ab, weil bei Johannes Jesus den Jüngern zeigt, was sie tun sollen damit ihre Gemeinschaft nicht zerbricht. Bei einem Sakrament steht mehr das im Mittelpunkt, was der Jünger empfängt. 6)

F M Braun OP lehnt ebenfalls eine symbolische oder allegorische Deutung der Fußwaschung ab. Er meint, daß in Joh 13,4-10 vor allem die Notwendigkeit des Dienstes Jesu - im weitesten Sinne - betont werden soll. Erst von daher bekommt der Wille des Jüngers zum Dienst und zur Demut seinen Sinn. Bei Braun erstrecken sich Dienst und Demut wie bei Schlatter auf die Gemeinschaft der Christen. 7)

Schlatters Auslegung ist besonders durch die Verbindung mit dem Kontext dem Sinn der Fußwaschung am besten gerecht geworden. Dadurch, daß er die Handlung Jesu auf die Passion hinweisen läßt, die den Grund für die Gemeinschaft legt, hat er die ethische Forderung des Textes aus dem Handeln Jesu motiviert. Diese Interpretation Schlatters und Brauns ist vor allem von englischen Auslegern der letzten

Jahrzehnte aufgenommen worden. [8] In letzter Zeit haben einige katholische Ausleger die christologische Deutung der Fußwaschung und ihre Beziehung zur Passion als "Sinndeutung des Todesleidens Jesu" in den Vordergrund gestellt. [9] Man wird eine solche Entwicklung in der katholischen Exegese begrüßen können.

R. Bultmann hat mit seinem Johanneskommentar die ausführlichste Auslegung des vierten Evangeliums in den letzten Jahrzehnten geboten. Ohne sich mit ihm in irgendeiner Weise auseinanderzusetzen, wird man das Johannesevangelium wohl nicht mehr auslegen können. Bultmann interpretiert das vierte Evangelium von der Gnosis her. Wie auch sonst in seinem Kommentar arbeitet er in der Auslegung von Joh 13-17 mit vielen Umstellungen. Die Fußwaschungsgeschichte beläßt er dabei im Zusammenhang der Abschiedsreden und des letzten Mahles.

Joh 13,1-20 [10] teilt er in drei Abschnitte: V 1-3 Exposition; V 4-11 Fußwaschung und erste Deutung; V 12-20 Die zweite Deutung.

1. Für V 1-3 hat Bultmann - wohl mit Recht - gnostische Terminologie angenommen, mit der der Offenbarungsgedanke ausgedrückt werden soll. Als der "vollkommene Gnostiker" "weiß" Jesus, "daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben hat", "daß er von Gott ausgegangen ist" und wieder "zu Gott fortgeht". Damit aber ist die Fußwaschung wie das ganze Passionsgeschehen als Offenbarungsgeschehen gekennzeichnet. [11]

2. Eine Deutung der Fußwaschung auf Taufe oder Abendmahl lehnt Bultmann scharf ab. Der Sinn der Fußwaschung besteht darin, Jesu Dienst zu empfangen. Dieser aber geschieht durch das W o r t (vgl Joh 15,3). Den Dienst Jesu empfangen heißt glauben; wer glaubt, ist mit ihm zur Gemeinschaft des Schicksals verbunden, ist also des Weges zur δόξα gewiß. Durch das γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα wird zugleich deutlich, daß die Gemeinschaft, die Jesus den Seinen gewährt, nie abschließend erfaßbar ist. [12]

3. War in V 6-11 dieser eben genannte Gedanke der Gemeinschaft des Meisters mit den Seinen entwickelt worden, so nun in V 12-20 die Gemeinschaft der Jünger untereinander. Das ὑπόδειγμα Jesu weist den Jünger an den Mitjünger. Der Empfang des Dienstes Jesu "erschließt dem Jünger eine neue

Möglichkeit des Miteinanderseins, und in der Bereitschaft, diese Möglichkeit zu ergreifen, muß sich zeigen, ob er den Dienst recht empfangen hat. Der Jünger wird nicht mehr an ein Werk gewiesen, sondern an ein Tun, das im Tun Jesu begründet ist und deshalb nie den Charakter des Werkes gewinnen kann."[13]

Bultmann löst also (ähnlich wie Schlatter→ 101f) Lehre und Person Jesu nicht voneinander: Jesu Wort ist nicht "eine von seiner Person lösbare Lehre."[14] In der Fußwaschung sieht er die "Konstituierung der Gemeinde und ihr Gesetz."[15] Seine Deutung ist von einigen anderen Exegeten aufgenommen worden.[16]

Den Deutungen Schlatters und Bultmanns ist gemeinsam, daß sie vor allem den Hinweis auf Jesus, seine Person und sein Werk in Joh 13,1-20 betonen, und zwar sowohl in den Eingangsversen 1-3 wie im Ganzen des Abschnitts. Beide haben eine Beziehung zwischen der Fußwaschung und der Passion angenommen. In ihren Auslegungen tritt daneben der Gedanke der durch die Fußwaschung gesetzten Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinen wie auch der Jünger untereinander zutage. Dabei legt Schlatter den Akzent mehr auf die gegenseitige Vergebung als Stärkung der Gemeinschaft, während Bultmann die Liebe als das Verbindende sieht. Die ethische Pointierung des Textes ist jedoch in beiden Interpretationen vor allem auf das Sein in der Gemeinschaft, in der Jüngergemeinde, bezogen. Damit ist im wesentlichen die theologische Aussage von Joh 13,1-20 erfaßt.

An Schlatter wie an Bultmann ist jedoch die Frage zu richten, ob nicht die mythische Aussage von Joh 13,1-3 eine eingehendere Untersuchung verdient. Daneben ist zu fragen, ob bei dem Gedanken der Gemeinschaft des Meisters mit den Seinen und der Jünger untereinander nicht doch eine - freilich indirekte - Beziehung zum Abendmahl besteht. Es wirkt fast so, als wollten hier beide etwas nicht sehen.[17]

Diese Einwände sollen jedoch nicht dazu dienen, die zweifellos verdienstvollen Interpretationen der beiden Ausleger herabzusetzen. Vor allem, daß sie Person und Werk Christi in den Mittelpunkt ihrer Deutung stellen und die Fußwaschung mit dem Geschehen der Passion verbinden, macht den bleibenden Wert ihrer Kommentare aus. Das ist auch der Grund dafür, daß sie in dieser Darstellung am Schluß genannt werden.

D Versuch einer eigenen Deutung

An verschiedenen Stellen der modernen Auslegungsgeschichte sind Fragen offengeblieben, Diese müssen hier noch geklärt werden. Sie sind dabei aus dem Gesamtzusammenhang des vierten Evangeliums zu behandeln und in ihrer Bedeutung für Joh 13,1-20 zu würdigen. Dann erst kann die Arbeit mit einer kurzen eigenen Auslegung abgeschlossen werden. [1]

I Traditionsgut in Joh 13,1-20 und die Frage nach dem Verhältnis des vierten Evangelisten zu seinen Quellen

Schon seit den ersten kritischen Hypothesen im 19. Jahrhundert [1] ist immer wieder die Frage gestellt worden, ob der vierte Evangelist Quellen benutzt hat und wie diese ausgesehen haben. Ob man nun die Lösung dieser Frage für aussichtslos hält [2], ob man die Synoptiker als Quellen voraussetzt [3] oder ganze Quellenschriften rekonstruiert [4] - immer ist man irgendwie der Frage nach dem synoptischen Traditionsgut im vierten Evangelium [5] konfrontiert.

Der Text Joh 13,1-20 enthält in V 16. 20 zwei Logien mit Parallelen bei den Synoptikern, die auf die Verwendung des synoptischen Gutes im vierten Evangelium ein bezeichnendes Licht werfen. Daneben und im Zusammenhang mit der Lösung der ersten Frage ist zu erörtern, ob die Fußwaschung eine weiterentwickelte Form eines synoptischen Apophthegmas ist und welche Schlüsse diese Annahme nahelegt.

1. Synoptische Logien in Joh 13,1-20 und das synoptische Traditionsgut im vierten Evangelium

In der Vier-Evangelien-Synopse von K Aland [6] steht uns ein wertvolles Hilfsmittel zur Verfügung; die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Johannes und den Synoptikern treten dort klarer zutage als bei einer Drei-Evangelien-Synopse. Zunächst sind hier die beiden Verse mit direkten Entsprechungen bei den Synoptikern zu behandeln.

a) Joh 13,16f:

οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ
οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.

Unter den zugehörigen synoptischen Parallelen ist Mt 10,24f nach der handschriftlichen Überlieferung in zwei

voneinander abweichenden Formen tradiert [7]:

(1)Die meisten Handschriften haben das Logion in dieser Form:

οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον
οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ·
ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ
καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ

(2) Dem Sinaisyrer und der altlateinischen Handschrift k muß ein griechischer Text vorgelegen haben , der das Logion in folgender Form enthielt :

οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον·
ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ... κτλ.

Wir haben es hier mit einer westlichen Lesart zu tun , die möglicherweise eine gesonderte Überlieferungsform darstellt.

(3) Das wird noch durch eine weitere Beobachtung nahegelegt : Die lukanische Form des Logions in Lk 6,40 bietet wieder eine besondere Form , die man schwerlich auf eine gemeinsame schriftliche Vorlage zurückführen kann:

οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· [8]
κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ.

Daß allen vier Formen - der johanneischen wie den drei synoptischen - mündliche Tradition zugrundeliegt, ist von CH D o d d [9] so überzeugend nachgewiesen worden , wie das bei der Textlage überhaupt möglich ist . Dabei dürfte die johanneische Form dem ursprünglichen Wortlaut des Logions am nächsten stehen. Das Wort ἀπόστολος kommt bei Johannes nur hier in Joh 13,16 vor.Daß es sich dabei um eine "polemische Bearbeitung von Mt 10,24 " handelt , wie K Beyschlag meint [10], wird man schwerlich mit durchschlagender Überzeugungskraft nachweisen können.Eine ursprünglich untheologische Benutzung des Wortes ἀπόστολος im Sinne von " Abgesandter, Beauftragter" ist viel eher anzunehmen.

b) Joh 13,20

Die Perikope von der Fußwaschung enthält noch ein Wort , das eine Reihe von Parallelen bei den Synoptikern,aber auch innerhalb des Johannesevangeliums aufweist. Die Stelle Joh 13,20 lautet :

ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω , ἐμὲ λαμβάνει,
ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

Dazu gibt es eine deutliche Parallele in Mt 10,40:

ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται
καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με

Trotz der Unterschiede im Vokabular haben beide Logien denselben Sinn. Vergleicht man beide Verse in hebräischer Rückübersetzung, so ist die Ähnlichkeit noch stärker.[11] Man kann annehmen, daß Johannes ein mündlich tradiertes Logion übernommen und seinem eigenen Sprachgebrauch angeglichen hat. Keinesfalls aber kann man vermuten, daß er ein direkt von Matthäus übernommenes Logion so umgeformt hat; die Form τὸν ἀποστείλαντά με (Mt) durch πέμψαντά με zu ersetzen, hatte er einfach keinen Grund. Die Abweichung läßt sich aus verschiedener Übersetzung ein und desselben Wortes aus einem aramäischen Original erklären. Da aber die Überschreitung der Sprachgrenze noch in der für uns nicht greifbaren mündlichen Überlieferung erfolgte, wird man für beide Formen den Ursprung nicht in einer schriftlichen Quelle, sondern in mündlicher Tradition suchen müssen.

Spricht schon die Rückübersetzung ins Hebräische bzw Aramäische sehr stark für eine Herkunft unseres Logions aus mündlicher Überlieferung, so rückt diese Annahme noch stärker in den Bereich des Wahrscheinlichen, wenn man dem zweiten Teil unseres Logions bei Markus und Lukas in einem anderen Zusammenhang begegnet.

Mk 9,37 steht das Wort in dieser Form:

Ὃς ἂν ἓν τῶν παιδίων τούτων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται,
καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.

In Lk 9,48 steht es in dieser Form:

Ὃς ἂν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται·
καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

Die Parallele Mt 18,5 bringt nur die erste Zeile des parallel gebauten Satzpaares und kann hier unberücksichtigt bleiben.

Dagegen ist noch eine formale Parallele zu Mt 10,40 Joh 13,20 in Lk 10,16 zu erwähnen, in der uns ein ähnlicher Parallelismus begegnet wie dort.

ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει
καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ
ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με

Offenbar ist diese Gestalt in der Gemeindepredigt

sehr verbreitet gewesen, denn wir finden denselben Aufbau in völlig verschiedenen Zusammenhängen auch bei Johannes: In der "Griechenrede" steht Joh 12,44f das Wort:

ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμέ,
ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με,
καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με.

Für dieses Wort gibt es keine Parallele bei den Synoptikern, wenn man von den formalen Parallelen Mk 9,37; Lk 9,48 absieht. Wenn Johannes das Wort nicht aus der mündlichen Tradition übernommen hat, hat er den äußeren Aufbau benutzt, um seine christologischen Aussagen zu formulieren. Dieselbe Gliederung begegnet noch zweimal im Johannesevangelium: in den Abschiedsreden steht Joh 15,23:

ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ

und in ganz anderem Zusammenhang steht das Wort 5,23:

ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν.

Die verschiedenen Formen des Logions bei Johannes zeigen einen gewissen Entwicklungsgang: Johannes gebraucht die Form des "synoptischen" Logions, das möglicherweise auf ein mündlich tradiertes ursprüngliches Herrenwort zurückgeht, in Joh 15,23; 5,23 selbständig und benutzt sie, um seine eigenen Aussagen zu gestalten.

Unabhängig voneinander haben CH Dodd und B Noack[12] die Übernahme "synoptischen" Traditionsgutes durch den vierten Evangelisten zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht. Ihre Ergebnisse stimmen weitgehend überein: Die Parallelen zu den Synoptikern erklären sich am ehesten aus der Übernahme gemeinsamer mündlicher Tradition.

Während Dodd nur die johanneischen Herrenworte Joh 13,16; 12,25; 13,20; 20,23 mit ihren synoptischen Parallelen untersucht, hat Noack seine Arbeit auf breitere Basis gestellt Er dürfte kaum ein Johanneswort mit direkten synoptischen Parallelen bei seiner Untersuchung übergangen haben.

Methodisch richtig ist Noacks Behandlung der alttestamentlichen Zitate im Johannesevangelium. Bei ihnen kann man am ehesten Veränderungen feststellen, von denen her sich Schlüsse auf strukturelle Umschichtungen im übrigen Traditionsgut ziehen lassen.[13] In Joh 13,18 steht ein Psalmwort, das ausdrücklich als Schriftzitat angeführt ist: ... ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.

Diese Textform weicht stark von LXX ab.

ψ40,10:

ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.

Schlägt man dazu den hebräischen Text von Psalm 41,10 nach, so liest man dort:

אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב

Gegenüber LXX wirkt das Zitat in Joh 13,18 als eine freie und wenigstens im ersten Teil, genauere Übersetzung des hebräischen Textes. Man könnte fast annehmen, daß der Evangelist den hebräischen Text auswendig wußte und frei übersetzte. Das Psalmwort muß schon früh in der christlichen Gemeinde als Bildwort für die Abscheulichkeit des Verrates des Judas, vielleicht sogar als eine Art "Schriftbeweis", angesehen worden sein. Die Markusüberlieferung scheint auf dies Wort anzuspielen, wenn in ihr Jesus den Verrat des Judas mit den Worten ankündigt: εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. Daß die Stelle nicht aus der Markusvorlage (also aus dem schriftlich fixierten Evangelium) übernommen wurde, scheint bei der Abweichung deutlich. Daß qumranitische Einflüsse nachwirken, ist nicht anzunehmen, obwohl Ps 41,10 in 1 Q H 5,23 anklingt. [13a] Man wird eher vermuten können, daß auch in der Anspielung bzw dem Schriftzitat mündliche Tradition nachwirkt und daß Johannes neben Markus zu stellen ist, nicht aber von ihm abhängt.

Schon in den vorausgehenden Ausführungen wurde deutlich, daß Johannes Traditionen übernimmt, die in der Predigt der Gemeinde lebendig und offenbar von der synoptischen Tradition unabhängig waren. Ein Beispiel, das Noack auch behandelt hat, soll hier noch erwähnt werden. Es erscheint aber notwendig, die apokryphe Evangelienüberlieferung mit in die Untersuchung einzubeziehen, in der sich auch Seitenlinien der Tradition erhalten haben. Ein Wort, das vom αἰτεῖν handelt findet sich in drei verschiedenen Formen in den Abschiedsreden: Joh 14,13f; 15,7; 16,23 (an der zuletzt genannten Stelle steht neben αἰτεῖν das λαμβάνειν). [14] Zu diesem Wort gibt es nicht nur zwei wörtlich übereinstimmende synoptische Parallelen (Mt 7,7; Lk 11,9-11), sondern auch weitere Parallelen in den beiden apokryphen Evangelienfragmenten POxy 654,6-9; Clem Al Strom V 1496,3; ferner in den beiden Logien 2 und 92 des koptischen Thomasevangeliums [15] und schließlich in Herm

D IX 4; a VI 5,6b. [16] Die Stellen sind einander auffallend ähnlich und zeigen, daß der Spruch vom αἴτειν bzw vom αἰτεῖν und λαμβάνειν in gottesdienstlichem Zusammenhang weit verbreitet war.

Die drei Gottesdienstordnungen Logien bei Johannes zeigen, daß das 'synoptische' Überlieferungsgut vom vierten Evangelisten aus der mündlichen Gemeindetradition übernommen wurde. Er hat vielleicht Traditionen zur Verfügung gehabt, die von den in den synoptischen Evangelien erhaltenen im Aufbau und im Wortlaut abwichen. Er mag übernommenen Stoff umgeformt haben, wir finden jedoch in den Parallelen zu synoptischen Logien keine Spur einer Benutzung schriftlicher Quellen. Auf keinen Fall kann Johannes die geschriebenen synoptischen Evangelien als Vorlage für einzelne Worte benutzt haben.

Zu dem letzten Satz wird man allerdings eine Einschränkung machen müssen. Die meisten kritischen Autoren bis hin zu Bultmann gehen zu sehr von einem modernen Verständnis der Zitation aus. Heute schlägt man ein Zitat nach und achtet, wenigstens in wissenschaftlichen Werken, darauf, daß das Zitat als solches gekennzeichnet wird und den genauen Text bietet. Solche Skrupel machte man sich in der Antike nicht. Man wußte sehr viel mehr auswendig als bei uns heute üblich ist, und gab sich beim Zitieren durchaus damit zufrieden, den ungefähren Sinn einer Stelle wiederzugeben. Die Textüberlieferung zeigt, daß erst die skrupulösen Byzantiner oft genug die Zitate verbessert haben. [17] Eine Vielzahl von Varianten kommt auf das Konto solcher Emendationen. Wenn man nun die Annahme nicht vertreten zu müssen, daß Johannes die Synoptiker kannte, dann wird man allenfalls an ein freies Benutzen der synoptischen Stoffe denken dürfen, unmöglich aber an ein exaktes Zitieren und Benutzen im modernen Sinn.

Daß Johannes die Synoptiker als schriftliche Quellen kannte, erscheint nach den Parallelen zu Joh 13,16.20 als äußerst unwahrscheinlich. Auch die übrigen Parallelen zu Logien in den synoptischen Evangelien deuten eher auf gemeinsame Herkunft aus mündlicher Tradition. Allenfalls wird man Spruchsammlungen in ähnlicher literarischer Form wie das koptische Thomasevangelium annehmen dürfen. Diese hätten sich aber erheblich voneinander unterschieden und müßten nur rela-

tiv wenige Parallelen gemeinsam gehabt haben. Die Behandlung der alttestamentlichen Zitate [18] zeigt darüber hinaus die Freiheit, mit der Johannes seine Quellen verwendet und seiner Theologie dienstbar gemacht hat. So wird man die "synoptischen" Logien und die alttestamentlichen Zitate im Text Joh 13,1-20 wie überhaupt im vierten Evangelium aus mündlicher Tradition herleiten können.

2. Die Weiterentwicklung synoptischer Formen im vierten Evangelium und die Joh 13,1-20 zugrundeliegende Überlieferung

Hatten schon die einzelnen Logien mit synoptischen Parallelen darauf gedeutet, daß Johannes weithin aus der Gemeindetradition schöpft, so soll nun die Fußwaschungsgeschichte als ganze darauf untersucht werden, ob in ihr mündliche Tradition nachwirkt. Dabei wäre auch zu fragen, ob wir es in Joh 13,1ff mit einer Weiterentwicklung eines synoptischen Apophthegmas zu tun haben, wie etwa Bultmann gemeint hat.[19] Nach seiner Ansicht zeigt allerdings die Form der Erzählung von der Fußwaschung "nicht mehr den primitiven Stil des alten Apophthegmas". Die Handlung hätte sich aber aus einem Logion wie etwa Lk 22,27 (ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν) entwickelt. Diese Annahme ist nicht eben neu. Sie ist ähnlich schon von D F Strauß vertreten worden und begegnet auch sonst gelegentlich (→ 75 mit A 1; ———).

Man wird zunächst gegen Bultmann einwenden können, daß in diesem Falle eigentlich zu erwarten wäre, daß das Logion, aus dem heraus sich die Handlung entwickelt haben soll, noch irgendwie greifbar ist. In dem von Bultmann [19] als Grundstock angesehenen Stück Joh 13,4f.12-15 ist aber schwerlich ein Wort wie Lk 22,27 wiederzuerkennen. Wenn man also in Joh 13,1-20 ein Apophthegma annimmt, dann müßte man an ein Wort denken, das den Kern von Joh 13,12-15 enthalten hat. Ohne die Erwähnung des Füßewaschens erscheint diese Stelle in ihrer jetzigen Gestalt allerdings sinnlos.

Man müßte also zunächst einmal zugeben, daß das ursprüngliche Logion nicht mehr greifbar ist, daß es aber - und hier können wir nur mehr vermuten, von der Erniedrigung Jesu gehandelt haben muß. Es wäre dann folgende, im Bereiche

der vorliterarischen Entwicklung liegende Entstehungsgeschichte anzunehmen: Aus dem angenommenen Wort entstand eine Geschichte von der Fußwaschung, die zunächst isoliert stand. Johannes hat sie dann in sein Evangelium übernommen und mit der Erzählung vom letzten Mahl verknüpft. Er hätte dann auch die 'synoptischen' Logien in V 16. 20 und den Schriftbeweis V 18 eingefügt, die Erzählung durch den Dialog Jesus-Petrus dramatisiert und das Ganze durch V 1-3 im Evangelium verankert.[20] Doch muß ihm die Geschichte schon als ganze Erzählung in den wesentlichsten Bestandteilen vorgelegen haben. Möglicherweise ist sie auch schon in der mündlichen Tradition mit der Passionsgeschichte verbunden gewesen.

Ein Blick auf diejenige johanneische Erzählung, die im weiteren Kontext von Joh 13 die stärkste Ähnlichkeit mit einer synoptischen Perikope aufweist, kann hier einiges deutlicher hervortreten lassen. Die Perikope von der Salbung in Bethanien (Joh 12,1-8 par Mk 14,3-9)[21] wird gern als Beispiel dafür angeführt, daß der vierte Evangelist das Markusevangelium bereits als schriftlich fixierte Quelle kannte. Das kann aber nicht so gewesen sein, denn daß ein Dichter vom Range des vierten Evangelisten die einfache und klare Aussage von Mk 14,3 zu einem so sinnlosen Wort wie Joh 12,3 umgeformt haben soll (Maria salbt erst die Füße Jesu, dann reibt sie die Salbe mit ihren Haaren wieder ab), das ist einfach nicht vorstellbar. Es läßt sich aber durchaus denken, daß die Geschichte unabhängig von der Markusform umlief und daß die entscheidende Stelle etwa so aussah wie Lk 7,38. Eine Verkürzung einer derartigen mündlichen Tradition zu der Aussage von Joh 12,3 läßt sich nun allerdings denken. So ist auch hier die Annahme mündlicher Überlieferung die beste Erklärung für die Entstehung der johanneischen Salbungsgeschichte.[22] Kann man aber schon für eine solche Perikope, zu der wir eine synoptische Parallele kennen, nur eine ähnliche mündliche Tradition annehmen, so läßt sich auch für Joh 13,1-20 keine Weiterentwicklung eines uns bekannten synoptischen Logions vermuten, sondern allenfalls die eines anderen, uns unbekannten Logions, das vielleicht eine entfernte Ähnlichkeit mit Lk 22,24-27 aufwies. Die Annahme mündlicher Überlieferung für die Vorgeschichte von Joh 13,1-20 scheint die einzige Möglichkeit zu sein, die Entstehung dieses Textes zu erklären

Die Fußwaschungsgeschichte muß schon in der mündlichen Tradition mit einem Mahl verbunden gewesen sein. Für eine Fußwaschung wäre neben dem "juristischen" Gebrauch eingentlich nur das - möglicherweise kultisch verstandene - Mahl als "Sitz im Leben" denkbar. So liegt die Vermutung nahe, daß sie von vornherein mit dem letzten Mahl Jesu verknüpft war. Daß ein Wort vom Dienen oder der Erniedrigung, vielleicht auch vom Sklavendienst Jesu zu der Handlung weiterentwickelt wurde, ist möglich, läßt sich aber nicht mit letzter Sicherheit beweisen.

Man muß daneben immer noch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Fußwaschung wirklich geschehen ist. Für die Historizität läßt sich aber eigentlich nur die Anstößigkeit der Handlung anführen, die daneben auch noch zur Erklärung der Schwierigkeit dienen muß, daß diese so eindrucksvolle Geschichte in der synoptischen Tradition verlorengehen konnte. So läßt sich auch die Historizität nicht sicher beweisen.

Wie aber auch diese Frage zu lösen ist - Johannes hat hier seine Quelle völlig souverän behandelt und sie seiner theologischen Aussage dienstbar gemacht. Wenn die Fußwaschung wirklich auf ein Lk 22,24ff verwandtes Logion zurückgeht, dann liegt eine so lange literarische Entwicklung zwischen diesem Logion und der Geschichte, wie sie uns heute vorliegt, daß man praktisch keine Abhängigkeit mehr feststellen kann. Auf keinen Fall wird man die Kenntnis von Lk 22,24ff als schriftlicher Quelle vermuten und bewußte literarische Gestaltung eines solchen Wortes annehmen dürfen. - Die Art und Weise, in der der Evangelist selbst seinen Stoff literarisch gestaltete, hat uns nun im folgenden Kapitel zu beschäftigen.

II Die literarische Gestaltung im vierten Evangelium und der Aufbau der Geschichte von der Fußwaschung

Im vorausgehenden Kapitel waren die Spuren vorliterarischer Umformungen in der Fußwaschungsgeschichte und im vierten Evangelium überhaupt Gegenstand der Untersuchung. Hier ist nun nach der bewußten literarischen Gestaltung zu fragen, die im vierten Evangelium für die Ermittlung des theologischen Gehalts von Bedeutung ist. Aus dem Aufbau der Fußwaschungsgeschichte und aus ihrer Stellung im Zusammenhang des johanne-

ischen Mahlberichts lassen sich Schlüsse auf ihre theologische Zielsetzung ziehen.

1. Handlung und Rede in den Einzelstücken

Schon dieser Titel ist eigentlich nicht ganz adäquat, denn bei Johannes sind die Einzelstücke nicht so in sich geschlossen wie bei den Synoptikern. Sie sind wesentlich breiter und hängen untereinander enger zusammen als die synoptischen Perikopen, ja, man kann geradezu bei Johannes nur in seltenen Fällen von Perikopen sprechen, die denen der Synoptiker ähnlich sind. [1]

Anders als bei den Synoptikern kann man bei Johannes künstlerische Gestaltung der Szenen beobachten. Man kann einzelne Stücke geradezu in Dialogform umgestalten. Hans Windisch [2] hat dies für eine Reihe von johanneischen Erzählungen getan und gezeigt, wie Johannes durch den Dialog bzw durch aufeinanderfolgende Szenen seine Themen behandelt und einen lebendigen Entwicklungsgang der Gedanken schafft, den man sich nur einmal vergegenwärtigen muß, um die Geschlossenheit oft auf den ersten Blick disparat wirkender Stücke zu begreifen.

Es mag sein, daß Windisch gelegentlich in seiner Arbeit nur beim Äußerlich-Formellen stehenbleibt - er hat aber damit etwas bemerkt, was kritischen Auslegern oft entgeht und was man bei der einer kritischen Analyse folgenden Synthese nicht hätte übersehen dürfen: Vielleicht wäre man dann nicht so eilfertig bereit gewesen, Quellenschriften zu erkennen. Die Fußwaschung hat Windisch mehr summarisch behandelt. [3]

Verfolgt man Windischs Argumentationsweise, so zeigt sich, daß er in der Regel den Gipfel des Dialogs bzw der Szenenfolgen in einer Selbstoffenbarung Jesu sieht. Dabei lenkt Johannes zielbewußt die Szenen so, daß sie auf die Selbstoffenbarung hinführen. [4] Wenn man Windischs Verfahren auf die Fußwaschungsszene anwendet, dann wird deutlich, daß man sie ohne wesentliche Zusätze in einen Dialog umformen kann, neben dem die Schilderung von Handlungen fast wie die Regiebemerkungen in einem Drama wirken. Dabei zeigt sich auch, daß zum Schluß hin der Dialog zum Monolog wird, was nach Dodd für den Stil des Evangelisten charakteristisch ist [4a] und

sich im Evangelium mehrfach belegen läßt. Außerdem zeigt sich, daß die Rede in V 18-20 ihren Höhepunkt hat, vor allem in dem ἐγώ-εἰμι-Wort in V 19.

Das ist nun aber genau die Art, in der Johannes auch sonst seine Szenen darbietet. Im Gespräch mit der Samariterin 4,1-42 ist die Selbstoffenbarung Jesu in 4,26: ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι der Höhepunkt der Szene, auf den alles, was zuvor und danach kommt, hinführen soll. [5] Auch die Heilung des Lahmen in 5,1-47 hat ihren Höhepunkt in der Rede über den Vater und den Sohn, die man als eine Selbstoffenbarung Jesu als σωτήρ (V 31ff) bezeichnen könnte.

Noch andere solche Geschichten ließen sich anführen, die ihren Höhepunkt in einer Selbstoffenbarung Jesu haben. Die Szenenfolge in Joh 9 (Blindenheilung) gipfelt in der Selbstoffenbarung Jesu und dem Bekenntnis des Geheilten. (9, 35-39)

Viele Erzählungen bringen im Anschluß an die Selbstoffenbarung eine Erwähnung über den Glauben oder Unglauben der Betroffenen. [6] Manchmal kann auch in der Rede Jesu eine Aufforderung zum Glauben stehen. [7] Das entspricht durchaus dem τέλος des Evangeliums, wie es 20,30 formuliert ist. Auch dieses Element des johanneischen Stils finden wir in 13,1-20 in V 19, wo ausdrücklich steht: ἵνα πιστεύητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι.

Fragt man nun nach dem Gemeinsamen in den verschiedenen Erzählungen des Johannesevangeliums, so scheint es darin zu liegen, daß die Rede sich aus der Handlung entwickelt und die Rede in der Regel ihren Höhepunkt in der Selbstoffenbarung Jesu hat. Für die Bedeutung der Rede ist es dabei ohne Unterschied, ob diese Selbstoffenbarung deutlich und mit einem klaren Bekenntnis, etwa in einer ἐγώ-εἰμι-Formel oder mehr verhüllend und andeutend geschieht. [8] Als ein weiteres sozusagen umgekehrtes Beispiel wären die Täufergeschichten mit der feierlichen Beteuerung des Täufers zu erwähnen, nicht der Messias zu sein. (bes 1,20; 3,22-26)

In Joh 13,1-20 entspricht es durchaus johanneischem Stil, daß die Rede sich aus der Handlung entwickelt und daß auf ihr das theologische Gewicht liegt. [9] Dabei steht, wenn man sich den Sinn der Fußwaschung als eines niedrigen Dienstes vergegenwärtigt, [10] die Rede in einer merkwürdigen Spannung zu der Handlung. Es ist derselbe Jesus, der den Dienst eines

Sklaven tut, der sich als der wahre διδάσκαλος und κύριος offenbart.

Man vermutet wohl nicht zu viel, wenn man bei der Fußwaschung eine Beziehung auf die Passion annimmt. Es könnte sogar sein, daß man in dem μετὰ ταῦτα (→ 122) von V 7 und in V 19 Spuren dafür hat, daß der Evangelist die Fußwaschung als eine symbolische Handlung nach der Art der alttestamentlichen symbolischen Handlungen verstanden wissen will.[11]

Doch sollte man bei dem Fehlen von Analogien im übrigen Evangelium und sonst im NT aus letzterer Annahme nicht allzu viele Konsequenzen ziehen. Zwar ist das wichtigste Analogon zu den alttestamentlichen prophetischen symbolischen Handlungen, die Vorwegnahme des Zukünftigen, gerade hier faßbar, doch kann man keine völlige Sicherheit für diese Vermutung gewinnen. Die Beziehung zur Passion ist jedoch zweifellos vorhanden. Sie ist einmal durch die Situation des letzten Mahles und dann durch die mehrfachen Andeutungen innerhalb des Textes (das εἰς τέλος in V1; μέτα ταῦτα in V. 7; das πρὸ τοῦ γενέσθαι - ὅταν γένηται in V19) gegeben. Dafür gibt es auch in anderen Erzählungen des vierten Evangeliums eine Reihe von Analogien, die teils offen und deutlich [12], teils verhüllt und in dem johanneischen Doppelsinn [13] neutrale Handlungen zur Passion und Auferstehung in Beziehung setzen. Auch die Reden deuten gelegentlich die Passion an. [14]

Innerhalb des Textes Joh 13,1-20 wird also deutlich, daß eine Reihe von typisch johanneischen Stilelementen vorliegt: Dialogform und dramatische Gestaltung (V 4ff), Übergang des Dialogs in den Monolog (V 11ff), Zuspitzung auf den Schluß der Rede (V 18ff) hin, Selbstoffenbarung Jesu (V 13. 19) als Höhepunkt der Rede und indirekte Andeutung der Passion (V 1.7.19). Es bleibt nun zu fragen, ob im größeren Zusammenhang der Abschiedsreden und des zweiten Teils des Evangeliums überhaupt solche johanneischen Stilmittel den Aufbau bestimmen und ob sich daraus Konsequenzen für die theologische Bedeutung der Fußwaschung ergeben.

2. Die Fußwaschung im Zusammenhang der johanneischen Passionsgeschichte

Hatten wir im ersten Abschnitt das Verhältnis von Handlung und Rede innerhalb des Abschnittes Joh 13,1-20 zum

Gegenstand der Untersuchung gemacht, so gilt es nun, danach zu fragen, ob und wie die Fußwaschung Bestandteil eines größeren Zusammenhangs ist. Diese Frage ist für das Johannesevangelium und gerade für seinen zweiten Teil von erheblicher Bedeutung.

Schon in den synoptischen Evangelien ist die Passionsgeschichte [15] eine große Einheit, aber erst für das vierte Evangelium trifft in vollem Umfange Martin Kählers Wort zu, daß "man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung" nennen könnte. [16] Wenn man die Schilderung des letzten Mahles mit ihren fünf Kapiteln mit zur Passionsgeschichte rechnet, dann nimmt diese etwa ein Drittel des gesamten Johannesevangeliums ein.

Dasselbe Verständnis von Handlung und Rede wie in den einzelnen Erzählungen finden wir in den Kapiteln 13-17. Zunächst stehen da drei Szenen, die die Einleitung der langen Abschiedsreden bilden und von denen zwei Entsprechungen in den synoptischen Evangelien aufweisen: Der Fußwaschung folgen die Kennzeichnung des Verräters (13, 21-30) und eine kurze Rede, die man als Einleitung der Abschiedsreden verstehen kann (31-35), danach die Ankündigung der Verleugnung des Petrus (36-38). Diese Szenen, die organisch zusammenhängen, bilden die Einleitung zu den eigentlichen Abschiedsreden.

Die Abschiedsreden müssen in Unordnung geraten sein. [17] Wenn Kapitel 14 in V 31 schließt: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, sollte man hier einen Abschluß erwarten. Doch gehen danach die Abschiedsreden weiter. Man hat nun, ähnlich wie in Kap 4-6, Umstellungen vermutet und Rekonstruktionen versucht, doch befriedigt keiner dieser Versuche, ganz abgesehen davon, daß sie ebenso wie die in Kap 4-6 historisch und paläographisch nicht glaubwürdig zu begründen sind. Darüber hinaus erscheint das "hohepriesterliche Gebet" in Kap 17 durchaus als ein organischer Abschluß. [18]

Zwei Deutungen der Abschiedsreden und der Erzählung vom letzten Mahle Jesu sind hier noch zu erwähnen.

a) Auf Grund der Situation in Joh 13-17 hat man vermutet, daß diese Kapitel eine ideale Agape schildern. [19] Nun wird man das liturgische Moment im Johannesevangelium wirklich nicht zu gering veranschlagen dürfen, und diese Ansicht kann sich daher auf wichtige Aussagen im Text berufen.

Die Betonung der Liebesgemeinschaft der Jünger untereinander (13,31-35 u.ö.), das Gebet in Kap 17 mit der Betonung der Einheit - all das deutet durchaus darauf, daß hier an eine Abendmahlsfeier gedacht ist. Fügt man dazu noch die Überlegung, daß die Evangelien der Unterweisung der Gemeinde dienten, und zwar auch der Unterweisung beim Gottesdienst, so könnte in der ganzen Tradition Joh 13-17 (möglicherweise überhaupt in der Passionsgeschichte) eine enge Beziehung zum Herrenmahl bestehen. [20]

b) Die zweite Möglichkeit besteht darin, daß in der johanneischen Schilderung des letzten Mahles Jesu eine Art Gemeindeordnung vorliegt. [21] Diese Deutung hat für sich, daß gewisse formale Analogien zur Bergpredigt, zur Feldrede und zu anderen urchristlichen Gemeindeordnungen wie zur Didache bestehen. [22] Die johanneischen Abschiedsreden, in der Form esoterischer Jüngerbelehrung gegeben, könnten dann im Gesamtaufbau des Johannesevangeliums dieselbe Stelle einnehmen wie die Bergpredigt und die Feldrede bei Matthäus und Lukas. Ob dabei die Arkandisziplin [23] eine Rolle spielte und die Sakramente geheimnisvoll angedeutet sind (Joh 15!), kann hier unerörtert bleiben.

Mir erscheint der Gedanke ansprechender, daß in Joh 13-17 beide Momente - ideale Herrenmahlfeier und Grundordnung der Gemeinde - miteinander verknüpft sind. [24] So fiele von der Stellung von Joh 13,1-20 in der Schilderung des letzten Mahles aus ein Licht auf die tiefere Bedeutung der Fußwaschung und auf die Bedeutung der Sakramente im Johannesevangelium überhaupt. Das wird uns nun im folgenden zu beschäftigen haben.

III Die Sakramente im Johannesevangelium und die sakramentalen Beziehungen in Joh 13,1-20

Schon die Darstellung der modernen kritischen Forschung hatte gezeigt, wie stark die Frage nach der Bedeutung der Sakramente die Johannesauslegung in diesem Jahrhundert beschäftigt hat. (→82-84; 85-87; 93.95-98) Dabei spielt häufig die Fußwaschung eine entscheidende Rolle. Man wird die meisten Exegeten der Gegenwart, was ihre Stellung zur Frage der Sakramente im vierten Evangelium betrifft, zwischen zwei Extremen einordnen können. Das eine Extrem dürfte in R Bultmann

seinen entschiedensten Vertreter haben; er nimmt bei Johannes eine kritische Haltung gegen die Sakramente an.[1] Das andere Extrem vertritt der Loisy-Schüler O Cullmann, der auf Schritt und Tritt sakramentale Interessen des vierten Evangelisten vermutet[2], allerdings andeutend und indirekt, was seine Kritiker oft vergessen.[3] Mit Cullmann berühren sich viele englische Ausleger.[4] (→97f mit A18-22 u.ö.)

Die Bezeugung der Taufe im vierten Evangelium ist, abgesehen von den Täufergeschichten[5], recht spärlich. Wirklich spürbar ist sie nur in Joh 3. Dabei darf man jedoch nicht so sehr von einzelnen Stellen wie vom Gesamtzusammenhang ausgehen. (→113-118) Dann wird auch das ὕδατος καί in Joh 3,5 sinnvoll, das textkritisch eindeutig gesichert ist.[6] Sieht man diese Stelle im großen Zusammenhang des dritten Kapitels, dann wird die Beziehung zur Taufe deutlich. Von 3,22 aus bekommt das ganze Kapitel eine Verbindung zur Taufe. Einmal dürfte hier eine zu sehr spiritualisierte Taufe abgelehnt sein (dann aber wäre in 3,5 das ὕδατος καὶ geradezu unentbehrlich), außerdem liegt der Akzent besonders auf Konfrontierung Jesu mit dem Täufer. Gegenüber diesem Interesse an der Person Jesu tritt das Interesse an der Taufe als solcher zurück, obwohl auch der Gegensatz zwischen Jesu Geisttaufe, die die Wiedergeburt bewirkt, und der bloßen Wassertaufe Johannes des Täufers mit hereinspielt.[7]

An vielen anderen Stellen erscheint eine Anspielung auf die Taufe nicht wahrscheinlich.[8] Wasser muß bei Johannes nicht automatisch auf die Taufe hinweisen! Daher steht auch die Fußwaschung nicht von vornherein zur Taufe in Beziehung. Allenfalls kann man in dem λελουμένος von Joh 13,10 (Kurztext!) die Verteidigung der einmaligen Taufe sehen; zugleich soll die Fußwaschung durch den Hinweis auf die einmalige Taufe vor einem Mißverständnis als kultische Reinigung geschützt werden. Eine andere Beziehung zur Taufe besteht im Bericht über die Fußwaschung nicht.[9]

Für das Abendmahl gibt es bei Johannes ebenfalls keine direkte Bezeugung und keinen Einsetzungsbericht. Doch begegnen im Evangelium mehrfach Anspielungen auf das Herrenmahl, die zwar indirekt und kaum greifbar sind, aber doch das Interesse des vierten Evangelisten am Abendmahl verraten.

In Kap 6,1-13 haben wir eine Speisungsgeschichte,

die wohl auch schon in der vorliterarischen Überlieferung als Anspielung auf die Eucharistie verstanden wurde. [10] Die Rede von V 26-65 ist wohl vor allem auf das Psalmwort in V 31 zu beziehen; obwohl sie aus verschiedenen Elementen mündlicher Tradition zusammengesetzt ist, kann man sie als eine Einheit ansehen. Die V 51b-58 sind besonders umstritten, doch wird man sie als ursprünglich ansehen müssen, besonders wenn man die Brotrede als eine Art Midrasch zu dem Zitat aus Ps 77,24 LXX versteht, wie das P Borgen getan hat. [11] Das wird dann noch wahrscheinlicher, wenn man einen Aspekt berücksichtigt, auf den zuletzt am deutlichsten C H Dodd aufmerksam gemacht hat: die Entwicklung der Szenenfolge 6,13-21 und die Rede entsprechen einander. [12] So wie die Szenenfolge zu der die Selbstoffenbarung Jesu in den ἐγώ εἰμι von V 20 hinführen soll, das hier sicher mehr bedeuten soll als in der Parallele Mk 6,50, so soll die Rede zu dem Bekenntnis der Jünger führen, daß Jesus der ist, der sorte der ζωὴ αἰώνιος hat. Nach Dodd wäre also das ganze Kapitel 6 als ein etwas kompliziertes σημεῖον anzusehen. [13] Das Abendmahl wäre dann zwar nicht der Hauptinhalt des 6. Kapitels, bliebe aber doch dem Zusammenhang des Wortes vom Lebensbrot zugeordnet. Die Aussage über das Abendmahl in V 51b-58 bildet dann einen wesentlichen Gedanken in der Gesamtheit der Rede: Jesus als der wahre Gesalbte gibt das Brot des Lebens - er ist aber zugleich dieses Lebensbrot. [14] Für diese Interpretation spricht besonders, daß sie aus dem Gesamtzusammenhang von Kapitel 6 entwickelt ist. Daß man den ersten Christen, die dies Evangelium lasen, zutraut, dies andere als vom Abendmahl oder wenigstens in Beziehung dazu zu verstehen, ist nur möglich, wenn man mit einem, wie auch immer gearteten, Vorverständnis an das vierte Evangelium herangeht.

Ähnlich indirekt, ja fast noch lockerer, ist die Beziehung zum Abendmahl in Joh 13,1-20. Sie ist nicht vordergründig und greifbar, sondern eher indirekt und mehr aus der Situation und dem Kontext als aus der Handlung selbst zu erschließen. Jesu hält mit seinen Jüngern das letzte Mahl (13,1 ff. 21ff); er übt an ihnen den Liebesdienst der Fußwaschung (13,4-11); er empfiehlt diesen niedrigen Dienst als Beispiel für die Jünger (13,12-15); er schließt den Verräter als Unreinen aus dem Jüngerkreise aus (13,21-30); er macht in einer

langen Rede den Jüngern den Sinn der Gemeinschaft deutlich (13,31-35; 14,1-16,33) und tut dies unter anderem mit der Bildrede vom Weinstock (15,1ff). Schließlich bittet er in einem langen Schlußgebet den Vater um das ἓν εἶναι der Jünger mit sich selbst und untereinander (Kap 17). Das alles muß für die Christen, die das Abendmahl kannten, eine Beziehung zum Abendmahl gehabt haben [15], wenn sie diese Texte lasen. Daß christliche Leser mit der Mahlsituation des letzten Mahles Jesu einen Hinweis auf ihre eigene Herrenmahlfeier verbanden, ist mindestens sehr wahrscheinlich. [16] Freilich bietet Johannes keine direkten Hinweise. [17]

War es in Joh 6 das Moment der Gabe im Abendmahl, des Lebensbrotes und die Bedeutung für den Glauben des einzelnen, so ist es in der Fußwaschung (wie in den folgenden Szenen und in den Abschiedsreden) der Gedanke der Einheit und der Gemeinschaft, der im Blick auf das Herrenmahl betont wird. Doch entspricht es ganz der Art des vierten Evangelisten, wenn dieser Gedanke nicht vordergründig greifbar, sondern mehr angedeutet ist. Es entspricht auch johanneischem Denken, wenn im Mittelpunkt der Ausführungen die Christologie steht. Beim Abendmahl umfaßt dies vor allem die Gemeinschaft mit Christus und die dadurch gesetzte Gemeinschaft der Christen untereinander. [17]

IV Doppeldeutigkeit und "Mißverstehenstechnik" als Stilmittel des Evangelisten und der johanneische Doppelsinn in Joh 13,1-20

Im vorigen Kapitel war an mehreren Stellen deutlich geworden, wie der vierte Evangelist vieles nicht direkt ausspricht, sondern eher verhüllt und andeutet. Das hat nichts mit der Allegorese der Spätantike zu tun, aber auch nichts mit der Schlüsselsprache der Apokalyptik.

Der Doppelsinn im vierten Evangelium ist von besonderer Eigenart. Er umfaßt einmal eine Doppeldeutigkeit einzelner Begriffe, dann ein Mißverständnis in einzelnen Szenen und schließlich den Doppelsinn in größeren Erzählungseinheiten des Evangeliums.

Der Doppeldeutigkeit einzelner Begriffe im vierten Evangelium ist O Cullmann in einer kurzen Untersuchung nach-

gegangen. [1] Er findet eine solche Doppeldeutigkeit etwa in ἀκολουθέω Joh 1,37ff, das einmal "nachlaufen, hintenhergehen" bedeuten kann, dann aber auch "nachfolgen, Jünger werden", ähnlich in ἄνωθεν 3,3f.8, das heißen kann "von neuem", aber auch "von oben her" - wahrscheinlich greift beides ineinander (→ dem Sinn treue) - und an neun anderen Stellen. [1a]

Diese Belege, für die es unerheblich ist, ob sie aramäische Entsprechungen haben oder nicht [2], lassen sich noch vermehren. So sind es in Joh 13,1-20 zwei Stellen, an denen wir Doppeldeutigkeit einzelner Begriffe finden: einmal in dem εἰς τέλος von 13,1b. Zunächst bedeutet das "bis zum äußersten", dann aber auch "bis zum Ende". [3] Wahrscheinlich ist dieses εἰς τέλος eine Anspielung auf das τετέλεσται in 19,30, das das εἰς τέλος ἀγαπᾶν Jesu überhaupt erst völlig deutlich werden läßt. [4]

Daneben ist μετὰ ταῦτα in V 7 als doppeldeutig anzusehen. Es ist daher müßig zu fragen, ob das nun auf die Deutung in V 12ff oder auf die Passion und Auferstehung zu beziehen ist. Es ist beides gemeint: sowohl die Deutung in V 12ff und in den Abschiedsreden, in der die Handlung Jesu für die Jünger erklärt wird, als auch das Geschehen von Passion, Auferstehung und Geistmitteilung, das den Jüngern (und den Christen, die das Evangelium lesen) die volle Bedeutung der Handlung Jesu erst erschließen soll. [5] Damit aber ist ein wichtiger Gesichtspunkt für das Verständnis der Fußwaschung gegeben: sie ist eine Vorwegnahme und Deutung des Geschehens von Passion und Auferstehung. (→ 414)

Ein wichtiges, für den Stil des Evangelisten charakteristisches Ausdrucksmittel ist das Mißverständnis, um einen bestimmten Sachverhalt oder eine wichtige Aussage hervorzuheben. Man hat geradezu von einer "Mißverstehenstechnik" des vierten Evangelisten gesprochen. [6] In einzelnen Szenen versteht die "Welt", repräsentiert durch die Juden, durch Gesprächspartner Jesu, aber auch durch die Jünger, Jesus falsch, sei es nun, daß sie dessen Worte in vordergründiger Weise falsch versteht, sei es, daß sie seine Stellung als Messias nicht erkennen oder anerkennen will. Oft knüpfen diese Mißverständnisse an die Doppeldeutigkeit einzelner Begriffe an; fast immer sind sie jedoch benutzt, um zu einer

Aussage über Jesus, zu einer Selbstoffenbarung Jesu oder zu einem Hinweis auf die Passion hinzuführen. [7]

Das Mißverständnis von 3,3f geht von einem doppeldeutigen Wort aus. [8] Nikodemus versteht das γεννηθῆναι im Sinne einer natürlichen Geburt; das ἄνωθεν ist hier, wie Cullmann gezeigt hat, weder ausschließlich chronologisch noch ausschließlich lokal zu verstehen, sondern beides liegt ineinander und daran ensteht zunächst das Mißverständnis. Indirekt ist der Zusammenhang auch christologisch, vor allem wenn man nicht nur V 12ff, sondern auch 31-36 zum Zusammenhang rechnet, wo von dem ἄνωθεν ἐρχόμενος die Rede ist: erst durch ihn wird die Geburt "von oben her" durch den Geist möglich. [9]

Auch in 4,10 geht das Mißverständnis von einem doppeldeutigen Begriff aus. Die Samariterin versteht das Wort vom ὕδωρ ζῶν im Sinne von "Quellwasser" als dem naheliegenden Begriff. [10] Schon im Alten Testament wird מים חיים im Sinne von "Lebensquell" verstanden (Sach 14,8f) und bei Jeremia sogar als Bild für Gott (Jr 2,13; 17,13) gebraucht. Daß eine dritte Verständnismöglichkeit besteht, nämlich ὕδωρ ζῶν = πνεῦμα, wird durch Joh 7,37 nahegelegt (möglicherweise auch schon durch die Erwähnung von πνεῦμα in 4,23). [11]

Untersucht man alle Stellen mit "Mißverstehens - technik" im Johannesevangelium, so kann man zunächst außer an den beiden genannten Stellen dasselbe Stilmittel auch noch an 16 weiteren registrieren. Wenn man 13,9f.36-38 als nicht eindeutig ausläßt [12], kann man an 17 Stellen Mißverständnisse bei Johannes zählen. Von diesen Stellen sind nur zwei (Joh 13,27; 3,3f) ohne direkte Beziehung auf Jesus (3,3f jedoch indirekt!). [13] Bei vier Mißverständnissen führt der allernächste Kontext auf ein ἐγώ εἰμι-Wort hin [14], bei den meisten übrigen zu irgend einer anderen Aussage Jesu über sich selbst. Nur in sieben Fällen beruht das Mißverständnis auf einem doppeldeutigen (oder mehrdeutigen) Begriff. [15] Sonst handelt es sich in der Regel um Worte oder ganze Aussagen, die erst im Blick auf Jesus als den präexistenten Gottessohn, als den Richter usw ihre tiefere Bedeutung bekommen. Der Doppelsinn wird hier schon öfter von dem einzelnen Begriff auf einen ganzen Satz oder eine Szene ausgedehnt.

In Joh 13,1-20 dürfte ein Mißverständnis des Petrus in V 9 vorliegen. Petrus sieht in der Fußwaschung eine kultische Reinigung und will sich deshalb auch das Haupt und die

Hände waschen lassen . Jesus weist diese Auffassung zurück . Er deutet gleichzeitig auf die ganz andere Reinheit der Jünger hin , die ihnen durch die Taufe(?) [16] oder durch den Umgang mit ihm selbst [17] zuteil geworden ist und die mehr ist als alle rituellen Reinigungen ihnen geben können. Indirekt wäre damit ein Hinweis auf Jesus verbunden , der alle kultischen Reinigungen überflüssig macht. So wäre die Stelle als ein typisch johanneisches Mißverständnis erwiesen, das einen wesentlichen Gedanken des Textes verdeutlichen soll[18].

Man kann nun weitergehen und den Doppelsinn auch für größere Zusammenhänge feststellen. O Cullmann hat dies in seiner Untersuchung über die Doppeldeutigkeit johanneischer Begriffe am Schluß angedeutet; in "Urchristentum und Gottesdienst" hat er in den späteren Auflagen diesen Gedanken noch für die Spuren des Gottesdienstes und der Sakramente präzisiert [19]. C H Dodd hat in seiner Untersuchung zum Johannesevangelium ein Kapitel diesem Tatbestand gewidmet. Der Titel "Symbolism" ist auf den ersten Blick irreführend , denn Dodd will stets den Zusammenhang zwischen Symbol und symbolisierter Wirklichkeit aufweisen [20].

Der Doppelsinn der ganzen Erzählung von der Fußwaschung besteht darin , daß Jesus hier über den bloßen Bericht hinaus als der κύριος und διδάσκαλος erwiesen werden soll . Der Sklavendienst , den Jesus als der Reine an seinen Jüngern tut, ist ein Hinweis auf die äußerste Erniedrigung des Sklaventodes der Kreuzigung, durch den er seine Liebe zeigt und der Liebe der Jünger und ihrer Gemeinschaft untereinander ihren Sinn gibt . Hier stehen der Doppelsinn der größeren Einheit mit dem Mißverständnis in V 9 und die Doppeldeutigkeit in den beiden Einzelwörtern εἰς κλῦσ (V 1b) und μετὰ ταῦτα (V 7) in engem Zusammenhang.[21]

Sogar für das ganze Evangelium läßt sich ein solcher Doppelsinn zeigen : neben dem Bericht über Leben , Verkündigung , Leiden und Auferstehung Jesu und mit ihm verbunden steht die offen ausgesprochene Tendenz , den Leser zum Glauben zu führen , daß Jesus der Christus sei (Joh 20,30f) . Im Grunde dominiert dieses christologische Interesse auch in dem Doppelsinn einzelner Begriffe und Aussagen wie auch größerer Erzählungseinheiten [22] . Darin zeigt sich der Zusammenhang zwischen den Stilelementen als solchen und dem Doppelsinn des ganzen Evangeliums .

V Die Paränese im Johannesevangelium und die ethische Bedeutung der Fußwaschung

1. Die Mahnung zur Liebe bei Johannes und ihre christologische Begründung

Schon eine statistische Analyse des johanneischen Sprachgebrauchs zeigt, daß die Wortgruppe ἀγαπάω / ἀγάπη im Evangelium wie in den johanneischen Briefen häufig vorkommt. Von den 141 neutestamentlichen Belegen für das Verbum finden wir 67 im Johannesevangelium und in den Briefen, von den 116 Belegen für das Substantivum 28. Nur bei Paulus kommt die Wortgruppe ebenso häufig vor (das Verbum 33 mal, das Substantiv 75 mal). Zählt man dazu noch die zehn Belege für ἀγαπητός in den Briefen (Paulus 27 mal), so kommt man auf 105 Belege für die gesamte Wortgruppe, also fast ein Drittel aller neutestamentlicher Belege. [1]

Nun bleibt eine solche statistische Analyse völlig wertlos, wenn man sie nicht mit anderen Beobachtungen verbindet. Wir beschränken im wesentlichen unsere Untersuchungen auf das Evangelium und den theologischen Gebrauch von ἀγαπάω bzw ἀγάπη in demselben. Von geringerer Bedeutung für uns sind zwei Stellen, an denen vom falschen Lieben die Rede ist (die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, 3,19; von Oberen der Juden heißt es, daß sie die eigene δόξα mehr lieben als die δόξα Gottes, 12,43). Wesentlich wichtiger ist die Beobachtung, daß in Joh 1-12 außer an den genannten beiden Stellen die Wortgruppe nur sechsmal begegnet, während sie in Kap 13-17 insgesamt 31 mal vorkommt. Dazu stimmt ausgezeichnet die Beobachtung, daß die Begriffe ζωή, φῶς/σκοτία (und zugehörige Begriffe) in Joh 1-12 in theologischer Bedeutung 82 mal vorkommen, in 13-17 dagegen nur ζωή und ζῆν insgesamt sechsmal (die anderen Begriffe überhaupt nicht). Man wird Dodd zustimmen können, wenn er in ζωή, φῶς/σκοτία (und den zugehörigen Verben und Adjektiven) die Hauptbegriffe ("key-words") für Joh 1-12 sieht, dagegen in ἀγαπάω und ἀγάπη diejenigen für Joh 13-17. Man wird das sicher nicht so verstehen dürfen, als ob sich diese Hauptbegriffe gegenseitig ausschließen sollen, sondern eher so, daß "die Wirklichkeit von Leben und Licht in der ἀγάπη gegeben ist." [2]

Da die Fußwaschung in den Gesamtzusammenhang der Abschiedsreden (und der Passionsgeschichte) gehört, ist der Begriff ἀγαπάω nicht nur als Themaangabe und Bestandteil der "Überschrift" von Joh 13-17, sondern auch für das Verständnis von Joh 13,1-20 wichtig. So wäre zunächst nach dem Bedeutungsumfang von ἀγαπάω und ἀγάπη zu fragen, dann aber danach, welcher Zusammenhang zwischen der Fußwaschung und ἀγαπάω / ἀγάπη besteht. [3] Dabei sollen auch zwei Stellen aus dem ersten Teil des Evangeliums herangezogen werden, die programmatisch für den zweiten Teil sind.

Gottes Liebe ist bei Johannes der Grund für die Liebe zum Bruder. Von Gottes Liebe zur Welt spricht Joh 3,16, von der Liebe des Vaters zum Sohne 3,35; wie der Vater den Sohn, so liebt er die Seinen (15,9f; vgl 13,1); diese Liebe geht bis zum Äußersten (13,1: εἰς τέλος), bis zur Aufgabe des Lebens (15,13). Sie hat ihren Grund in der Einheit mit dem Vater (17,23.24a), der ihn sandte (17,24b vgl 3,16) und den der Sohn bittet, daß die Seinen mit ihm eins sein sollen. (17,25f)

Jesus liebt die Seinen in der Welt (13,1), und diese Liebe begründet das neue Leben der Seinen. Das neue Gebot (13,34f), das Gebot Jesu (14,21; 15,12), das das Verhältnis der Seinen zueinander bestimmt, besteht in der Liebe (13,35)[4]. Das "Bleiben" bei der Liebe und das Halten der Gebote Jesu kann geradezu parallel stehen. (vgl 14,21-23 mit 15,9f).

Die Paränese ist bei Johannes immer streng an die Person Jesu gebunden. Gleichgültig, ob es sich um eine Ermahnung zur Nachfolge im allgemeinen Sinne oder zur Nachfolge im Leiden handelt, immer ist die paränetische Aussage mit einem Hinweis auf die Person Jesu verbunden:

ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω
καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται (12,26)

"in Vergleich mit den beiden möglicherweise auf gemeinsame mündliche Tradition zurückgehende synoptische Parallelen Mt 16,24; Mk 8,34 zeigt die noch stärkere Verbindung mit Jesus, die bei Johannes durch die Beziehung zum Vater ausgedrückt ist: ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ, τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ.[5] Im folgenden wäre nun zu untersuchen, ob und wie die Paränese in Joh 13,1-20 aus der christologischen Aussage entwickelt ist.

2. Die Fußwaschung als ὑπόδειγμα

Dieselbe Gedankenfolge, die in dem Wort von 12,26f in dem ὅπου..ἐγώ - ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμός begegnete, finden wir auch in verschiedenen Variationen in anderen Reden des Johannesevangeliums. [6] Auch die deutende Rede in Joh 13, 12ff zeigt in ihrem Kernsatz dieselbe Form: καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.

Jesus bezeichnet die Handlung der Fußwaschung als ein ὑπόδειγμα (V15), als "Beispiel oder Vorbild, das zur Nacheiferung anreizt oder doch anreizen sollte". [7] Das ist durchaus richtig, aber W Bauer erfaßt mit dem zitierten Übersetzungsvorschlag nicht den vollen Sinn von ὑπόδειγμα in Joh 13,15. ὑπόδειγμα ist nicht nur eine vorbildliche Handlung, die man nachahmen soll, sondern zugleich eine Deutung der Erniedrigung Jesu im Leiden und Tod und der Liebe, die sich darin zeigt, daß Jesus sein Leben gibt für seine Freunde. (15,13) [8]

Damit aber umfaßt das ὑπόδειγμα in der Fußwaschung ein doppeltes:

(a) einmal die Aufforderung zur Liebe, zur engen Verbundenheit der Brüder untereinander und zur Bereitschaft, selbstlos auch den niedrigsten Dienst am Bruder auf sich zu nehmen. Wenn man sich vergegenwärtigt, was für ein niedriger Dienst die Fußwaschung in der Umwelt des Neuen Testamentes war, dann begreift man nicht nur die Anstößigkeit der Handlung als solcher (→ 8-15), sondern zugleich auch das Ausmaß der Verpflichtung, die in diesem ὑπόδειγμα liegt.

(b) Daneben steht aber - und man muß sich dies wie immer bei Johannes eng ineinander verwoben denken - die Aufforderung zur Nachfolge im Leiden, zur Bereitschaft, den Haß der Welt (15,18ff), Leiden und Erniedrigung auf sich zu nehmen. Das wird wohl auch der Grund dafür sein, daß in V 16 das "synoptische" Logion (→ 105f) in die Paränese eingebaut ist, an das in 15,19f ausdrücklich im Zusammenhang der Ankündigung von Verfolgungen erinnert wird.

9. Nächstenliebe oder esoterische Jüngerethik ?

Darüber, daß das Gebot der Liebe ein zentrales Thema des Johannesevangelium ist, dürfte unter den Exegeten Einigkeit herrschen; umstritten ist jedoch, auf wen sich diese Liebe richten soll.

Viele Ausleger haben angenommen, daß das johanneische Liebesgebot sich nur an die Jünger wendet und ihr Verhalten zueinander bestimmen soll, daß es sich bei Johannes also um eine rein esoterische Liebe der Jünger untereinander handelt. Am schärfsten hat E Stauffer diese Ansicht vertreten. Schon in seinen frühesten Veröffentlichungen zu dieser Frage spricht er von der "Ethik einer geschlossenen Lebensgemeinschaft" [9], aber auch in seiner für einen weiteren Kreis bestimmten Schrift über "Die Botschaft Jesu" [10] spricht er von einer "Requmranisierung" der Botschaft Jesu von der Nächstenliebe. Es ist "der Geist der qumranischen Ordensregel, der hier triumphiert" und der "den Geist Jesu von Nazareth aus den Mauern der johanneischen Schule vertrieben hat". [11] Er nennt die Liebe bei Johannes eine "caritas intra muros", die "schlagartig Halt macht an den Grenzen der Gemeinde". [12] Daran ist vieles richtig. In der Tat redet Johannes nicht von Feindesliebe, und vom ἀγαπᾶν läßt er Jesus nur im Zusammenhang esoterischer Jüngerbelehrung sprechen. Mir scheint dabei aber vergessen zu sein, daß es sich einmal beim Johannesevangelium um ein Dokument innerkirchlicher Ermahnung handelt, bei dem man die sicher oft sehr heftigen Streitigkeiten in der Kirche als Folie ansehen muß. Daneben aber scheint mir der qumranitische Einfluß überschätzt zu sein. Das vierte Evangelium redet vom Haß der Welt gegen die Jünger. Wäre aber der qumranitische Einfluß im vierten Evangelium so groß, wie man das nach Stauffers Buch meinen könnte, dann wäre auch vom Haß der Jünger gegen die Welt wie in Qumran (→ A 16) die Rede; davon aber schweigt Johannes. "Habt nicht lieb die Welt" (1 Joh 2,15) sind nun auch nicht ohne seinen Kontext lesen dürfen, der dieses Gebot in die Nähe der üblichen Gemeindeparänese rückt mit ihren Warnungen vor der ἐπιθυμία τῆς σαρκός, ἀλαζονεία usw. [13]

R Bultmann vertritt nun eine nahezu entgegengesetzte Position. Er meint, daß zwar das Gebot des ἀλλήλους ἀγαπᾶν

das Gesetz des Jüngerkreises ist, " das Vermächtnis des scheidenden Offenbarers für den Kreis der Seinen, die seine Liebe empfangen haben ". Darüber hinaus sei diese Gemeinde "kein geschlossener Kreis, sondern die eschatologische Gemeinde, die den Beruf des μαρτυρεῖν hat(15,27)". So bestehe für die Welt "die Möglichkeit, in den Kreis des ἀλλήλους ἀγαπᾶν einbezogen zu werden ".[14]

Gerade das Letztere scheint mir durch die Beobachtung nahegelegt zu werden, daß die Liebe im Johannesevangelium zum κόσμος, zu den πάντες in Beziehung gesetzt wird. Abgesehen davon, daß die Liebe der Christen die Liebe Gottes widerspiegeln soll, der die Welt liebte(Joh 3,16), sind mehrfach die Mahnungen zur Liebe mit dem Blick auf die Außenstehenden verbunden. So heißt es Joh 13,35: ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.
Dazu wäre noch Joh 14,31 zu vergleichen(ἵνα γνῷ ὁ κόσμος .....); ferner Joh 17,23: ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτούς. Ob auch die ethischen Ermahnungen des 1Joh weiter gefaßt sind(etwa 1Joh 3,17) und nicht auf den christlichen Bruder beschränkt bleiben sollen, mag dahingestellt bleiben. Denkbar wäre es immerhin.[14a]

Für die Fußwaschung scheint in der Mahnung an die Jünger dies, daß sie in der Nachfolge auch Schmach und Erniedrigung auf sich nehmen sollen, ein Schritt von der Liebe als innergemeindlicher Haltung zur Nächstenliebe zu sein. οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ - das heißt konkret in der Situation einer verfolgten Gemeinde: Nachfolge im weitesten Sinne - wohl auch bis zum Leiden, jedenfalls auch bis zum Ertragen der Verfolgung(vgl Joh 15,20). Gerade darin, daß keine Vertröstung auf die Rache Gottes(wie bei Paulus[15]), kein Haß gegen die Feinde (wie in Qumran[16] oder in Apk 6,10) damit verbunden ist, könnte man einen genuin christlichen Gedanken erblicken, der nicht an den Grenzen der Gemeinde haltmacht, wenn da sich um die Nächstenliebe handelt.

VI Joh 13,1-3 und die johanneische Christologie

In diesem Teil der Arbeit ist bereits an mehreren Stellen deutlich geworden, wie sich bei Johannes das Interesse auf die christologischen Aussagen konzentriert(→ D II;IV;V) und wie viele Aussagen und Stilmittel zur Christologie in engerer Beziehung zur Christologie stehen als bei den Synoptikern. Zwar ist in dieser Arbeit,sowohl in der Darstellung der Auslegungsgeschichte als auch in der Auslegung selbst,oft genug auf diesen Tatbestand hingewiesen worden. Bisher ist aber die Christologie des Abschnitts Joh 13,1-20 noch nicht zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht worden. Auch ist ihr Zusammenhang zur johanneischen Christologie noch nicht im einzelnen aufgewiesen worden.

Häufig wird von den Auslegern der Eingang Joh13,1-3 aus der Fußwaschungsgeschichte ausgeklammert. Auch wenn man nicht so vorgeht, daß man V 1-3 mit Kap 17 verbindet [1] - die Mehrzahl der Exegeten isoliert diese Einleitung. Daran ist zweifellos richtig erkannt, daß Joh 13,1-3 praktisch die Einleitung zu Joh 13-20 bildet. Man wird aber bestimmt in den Versen 1-3 zugleich die Einleitung zu Joh 13,1-20 erblicken müssen. Im folgenden ist der Nachweis zu erbringen, daß der Sinn der Fußwaschung erst aus dem Zusammenhang der Verse 4-20 mit V 1-3 in seinem vollen Sinne erfaßt werden kann.

Zunächst aber soll die johanneische Vorstellung vom Herabsteigen des Gottessohnes in die Welt und von seiner Rückkehr zum Vater nach ihrer Struktur und ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht werden. Dann soll sie in den Zusammenhang der johanneischen Christologie eingeordnet werden.

(εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα)-
ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα
ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς
...(εἰδὼς) ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας
καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.

Wir haben in diesen Versen zweimal die mythische Vorstellung vom μεταβῆναι bzw ὑπάγειν des Sohnes zum Vater vor uns; in V 3 ist sie vollständig(Ausgehen von Gott und Hingehen zu Gott),während in V1 nur vom μεταβῆναι zum Vater

die Rede ist . Daß vom ἀγαπᾶν , dem Hauptbegriff desgganzen Abschnitts Kap 13-17, hier zweimal die Rede ist , weist auf die grundlegende Bedeutung dieser Verse nicht nur für Joh 13, 1-20 , sondern auch für den ganzen zweiten Hauptteil des Evangeliums hin(→ 125). Ohne diese Verknüpfung mit dem ἀγαπᾶν begegnet dieselbe Vorstellung in einer Aussage Jesu über sich selbst in den johanneischen Abschiedsreden (Joh 16,28):

ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον
πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα

Hier haben wir denselben Gedankengang wie in Joh 13,1-3 , und zwar vollständig und unabhängig vom Kontext; so gehört er zu den wesentlichen Bestandteilen des Evangeliums. Hierher gehören auch noch Stellen wie etwa Joh 8,42(ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον) oder die Stellen , an denen vom ὑψωθῆναι bzw vom δοξασθῆναι Jesu die Rede istwie etwa in Joh 12,28.32.

Lag nun in Joh 13,1-3 das Hauptgewicht auf dem Gedanken von ὑπάγειν bzw μεταβῆναι ,also dem Zurückkehren zu Gott, so liegt im Johannesprolog (Joh 1,1-18) der Akzent auf dem Kommen Jesu in die Welt: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο . Das aber entspricht genau der Stellung des Prologs als Einleitung des ersten Teils und des Evangelinms überhaupt [1a].

Es würde zu weit führen , wollte man die Bedeutung und den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Prologs auch nur umreißen.Von denen , die das bereits unternommen haben , seien hier nur CH D o d d und S Schulz genannt[2]; für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung,daß beide gezeigt haben , wie sich das Johannesevangelium nicht auf einen religionsgeschichtlichen Hintergrund festlegen läßt. Dodd hat - wie auch Schulz - gezeigt , daß sich im Johannesevangelium die verschiedenartigsten Strömungen vermengen: die höhere Religiosität des Hellenismus , wie sie uns im Corpus Hermeticum begegnet [3], das von Philo repräsentierte hellenistische [4],aber auch das rabbinische Judentum [5] und daneben auch gnostische Motive [6]. Schulz hat manches aus Dodds Untersuchung übernommen; er hat vor allen die Qumranschriften mit in seine Untersuchung einbezogen .

Eine Verwendung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hamadi zur Interpretation des Vierten Evangeliums könnte vielleicht manche gnostischen Motive darin noch deutlicher zutage treten lassen als bisher möglich war [6a].

Vergleicht man die Arbeiten von Dodd und Schulz mit den Arbeiten der Autoren, die sich auf einen einzigen religionsgeschichtlichen Typ festlegen, dann merkt man bei letzteren auf Schritt und Tritt Gewaltsamkeiten oder es bleiben Stellen, die sich einer Deutung entziehen. Ein wesentliches Moment, auf das Dodd aufmerksam gemacht hat, ist der scharfe Gegensatz, in dem manche johanneischen Aussagen zu bestimmten Motiven der Religionsgeschichte stehen. [7] So könnte man in Joh 1,1-18 an verschiedenen Stellen scharfe Antithesen zu den oben genannten Typen finden: zur Täuferbewegung in V 6-8. 15, zu Philo bzw zu Gnostikern in V 14, zum rabbinischen Judentum in V 17. Das werden wir uns noch vor Augen halten müssen, wenn wir jetzt zu Joh 13,1-3 zurückkehren

Die Aussage, die wir dort finden, enthält, wie oben angedeutet, ein Grundmotiv des Johannesevangeliums, das in den verschiedensten Zusammenhängen innerhalb des Evangeliums auftaucht: Jesus ist der Gottessohn, der vom Vater ausging und in die Welt kam und der nun wieder zum Vater geht. Zu diesem Motiv gibt es eine ganze Reihe von Parallelen in der Umwelt des Neuen Testaments.

Selbst das J u d e n t u m kennt ein solches Motiv, zwar etwas verhüllt und seinen Vorstellungen angeglichen, aber doch spürbar. [8] Die Weisheit, schon in Prv 1,20-33 als redende Person aufgefaßt, bekommt in den Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments die Rolle einer überirdischen Person zugewiesen. Am deutlichsten findet sich der Mythos von der auf die Erde herabsteigenden und nach vergeblicher Suche nach Menschen bzw Wohnung wieder zum Himmel hinaufsteigenden Weisheit in Äth Hen 42. [9] An anderen Stellen fehlt das Motiv der resignierten Heimkehr der Weisheit in den Himmel: in Sir 24 wird die Thora als die vom Himmel herabgestiegene wahre Weisheit beschrieben, die auf Erden ihren Wohnsitz in Israel sucht und findet. Ähnlich ist es in Bar 3,9-4,4. Auch hier ist die Thora die vom Himmel herabgestiegene Weisheit, die in Israel ihre Heimstatt gefunden hat. Der Unterschied zum Johannesevangelium ist evident: die Weisheit ist - beliebtes Motiv der Antike - Personifikation bzw Hypostasierung eines abstrakten Begriffs; bei Johannes ist der Mythos auf den historischen Jesus übertragen. Zudem ist im Judentum das mythische Element stark zurückgedrängt.

Auch das H e i d e n t u m kennt den Mythos vom Herabsteigen einer überirdischen Person. Das Corpus Hermeticum schildert den Fall des Urmenschen so, daß amn an Johannes erinnert wird und fast noch mehr an Phil 2,6ff. "Obwohl er unsterblich und mit Gewalt über alles versehen ist, erduldet er Sterbliches und unterliegt dem Schicksal. Obwohl er über die Harmonie (sc der Sphären) gestellt ist, wurde er Sklave innerhalb dieser Harmonie..." (Corp Herm I 15) [10]. Allerdings erscheinen, wenn man genauer hinsieht, die Unterschiede noch größer. Im Poimandres ist von einem Fall die Rede, in Joh 13, 1-3 von einem Herabsteigen (wie auch in Phil 2 von einer Erniedrigung im Gehorsam die Rede ist). Außerdem verfällt der ἄνθρωπος im Poimandres an die irdische Welt und muß selbst erlöst werden, um in die Lichtwelt aufsteigen zu können. [11]

In den verschiedenen g n o s t i s c h e n S y s t e m e n wirken dieselben Motive nach. Von den zahlreichen Schattierungen gnostischen Denkens seien hier nur die Oden Salomos [12] genannt, die man gelegentlich in der Nähe des Johannesevangeliums eingeordnet hat. [13] Vom Johannesevangelium weichen sie insofern ab, als in ihnen der Christus neben anderen Erlösergestalten steht (zB der "vollkommenen Jungfrau" = Weisheit), Ode 33; außerdem muß nach Ode 17 der Erlöser selbst erlöst werden.

Unter allen gnostischen Texten dürfte das "Evangelium der Wahrheit" [14] dem Neuen Testament am nächsten stehen. Hier haben wir in 20,24ff einen Erlösermythos, der kaum mehr gnostisch wirkt und der Phil 2 nahestehen dürfte. "Jesu erschien .... und nahm das Buch an sich. Er wurde an ein Holz genagelt und machte die Verfügung des Vaters am Kreuze (σταυρός) kund (wörtlich: "schlug ... an")." In der folgenden Deutung heißt es dann: "O diese so große Lehre, daß er sich bis zum Tode erniedrigte (wörtlich: herunterbrachte), obwohl er mit dem ewigen Leben bekleidet war. Nachdem er die zerschlissenen Fetzen (sc den irdischen Leib) von sich abgetan hatte, zog er die Unvergänglichkeit an..." [15]

Im N e u e n T e s t a m e n t selbst haben wir den Mythos vom sich erniedrigenden Gottessohn in dem Hymnus Phil 2,6-11. [16] Formal unterscheidet sich der Hymnus durch seinen Aufbau und Umfang von Joh 13,1-3. Sachlich liegt ein Unterschied darin, daß im Hymnus Phil 2,9ff von einer Erhöhung

Jesu durch Gott gesprochen wird, was bei Joh 13,1-3 nicht der Fall ist. [17] Während Phil 2 in paränetischem Zusammenhang steht, ist Eph 4,8-10 allgemeiner gehalten und spricht nur vom Herabsteigen und Hinaufsteigen des Christus; dabei liegt der Akzent auf den Gaben des Erhöhten an seine Gemeinde. [18]

Die angeführten Stellen, die noch beträchtlich vermehrt werden könnten, zeigen, wie weit die mythischen Vorstellungen, die Joh 13,1-3 zugrundeliegen, in der Umwelt des Neuen Testamentes verbreitet waren. Sie zeigen auch die unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Wenn man für Joh 13,1-3 den religionsgeschichtlichen Hintergrund sucht, wird man ihn nicht ausschließlich in der Gnosis suchen dürfen. Die gnostischen Parallelen sind alle erheblich jünger. [19] Vergegenwärtigt man sich jedoch, daß die neutestamentlichen Schriften sich mit religiösen Strömungen der Umwelt auseinandersetzen, dann wird die Tendenz auch im Johannesevangelium deutlich. Gegen die bloße Hypostasierung eines Begriffs, wie sie das Judentum kennt, wendet sich die Bezeugung eines wirklichen Menschen als des Gottessohnes; gegen die Einordnung in ein System der Gnosis stellt sich die Bezeugung der Einmaligkeit und Einzigkeit des Christusgeschehens. Gegen die Unverbindlichkeit etwa des Mythos von Corp Herm 1,15 richtet sich die Aussage über die enge Verbindung Jesu mit den Seinen, die auch für diese verpflichtend ist. [20]

Daß die Bezeugung des Christusgeschehens in einem Mythos schon alt ist, zeigt Phil 2,6-11. Wenn dieser Hymnus aus der hellenistischen Gemeinde stammt [21], dann wäre damit ein Hinweis auf die religionsgeschichtliche Herkunft von Joh 13,1-3 gegeben. Doch sollte man daraus nicht allzu viel ableiten. Man wird der mündlichen Verkündigung der hellenistischen Gemeinde gerade die Umformung des Bekenntnisses zu Jesus als dem χριστός in einem Mythos zuschreiben können. [22] Diesen Mythos als gnostisch zu bezeichnen, ist mindestens mißverständlich. [23] Es wäre denkbar, daß wir in Phil 2,6-11; Eph 4,8-10 u.ö. wie auch in Joh 13,1-3 ; 16,28 Spuren der gleichen christologischen Aussagen der hellenistischen Gemeinde finden. Bei Johannes ist allerdings von dieser grundlegenden Aussage her das ganze Evangelium gestaltet worden.

Wenn man die V 1-3 als die Einleitung zur Fußwaschungsgeschichte ansieht, dann bekommt diese erst ihren vol-

len Sinn als Verdeutlichung des Mythos von 1-3 : er, der vom Vater ausgegangen war, der erniedrigt sich bis zum Äußersten, wer sich erinnert, was für ein niedriger Sklavendienst die Fußwaschung in der Umwelt des Neuen Testamentes war (→ 8-15), der versteht auch, daß in der Handlung Jesu selbst eine Aussage über seine Erniedrigung liegt, die für die Leser verschiedenster Herkunft gleich anstößig sein mußte. Es scheint mir von größter Bedeutung zu sein, daß der Mythos mit V 4-20 zusammengehört. Erst so wird der Skopus der Aussage über die Erniedrigung Jesu deutlich; neben dieser Aussage sind alle anderen (Paränese, Sakramente usw) weniger wichtig. Im Grunde genommen ist der Anstoß der Fußwaschung derselbe wie der der Passion oder des ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο .[24]

VII Zusammenfassung: Kurze Auslegung von Joh 13,1-20

In folgenden sollen aus den oben gebotenen Lösungsversuchen einzelner Probleme die Konsequenzen für eine sachgerechte Interpretation des Textes Joh 13,1-20 in aller Kürze gezogen werden.

Die textkritische Untersuchung zu Joh 13,10 ergab, daß der "Langtext" dieses Verses sekundär ist und daß man bei der Auslegung vom "Kurztext" ausgehen muß. (→ 6-8)

Für die Interpretation des Textes in seiner heutigen Form ist die vorliterarische Entwicklung in der mündlichen Tradition von der bewußten literarischen Gestaltung durch den Evangelisten zu unterscheiden. (→ 108-113) Ob der mündlichen Überlieferung eine wirkliche historische Handlung Jesu zugrundeliegt oder ob sich in der mündlichen Überlieferung aus einem Wort Jesu eine Handlung entwickelte, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. (→ 111-113)

Der uns heute vorliegende Text zeigt in allen Teilen typisch johanneische Stilmerkmale, die deutlich machen, wie der Evangelist die übernommene Tradition seiner theologischen Zielsetzung dienstbar macht. Die Handlung ist von dem mythischen Prooimium in V 1-3 her zu verstehen (→ 130-135); sie entwickelt sich aus einem Dialog zwischen Jesus und Petrus zu einem Monolog Jesu, durch den erst die Handlung gedeutet wird. Das Geschehen selbst ist nur mit wenigen Worten angedeutet; den eigentlichen Gedankenfortschritt bringen die Reden, sowohl im Dialog wie im Monolog. Die Szene gipfelt

- und auch das ist johanneische Stileigenheit - in der Selbstoffenbarung Jesu als wahrer διδάσκαλος und κύριος (13ff), die durch das εἰμὶ γάρ (V 13) bzw ἐγώ εἰμι (V 19) hervorgehoben wird. (→ 113-118)

Diese Entwicklung im Text hängt mit dem johanneischen Doppelsinn zusammen. Dieser zeigt sich nicht nur in der Doppeldeutigkeit einzelner Begriffe (V 1b. 7), sondern auch in der Bedeutung der ganzen Erzählung. Der vordergründig-historische Sinn ist mit einem tieferen Sinn verknüpft, der immer zu einer christologischen Aussage hinführt. (→ 121 - 124)

Der eigentliche Gehalt von Joh 13,1-20 umfaßt zwei Gedankenkreise. In dem historisch-biographischen Sinn der Handlung zeigt der Sklavendienst Jesu ein Beispiel der Nächstenliebe, das die Gemeinschaft der Seinen erst wirklich zur Gemeinschaft macht. In diesem Gedanken liegt zugleich die paränetische Zielsetzung der Fußwaschungsgeschichte. (→ 125-129).

Damit steht die eigentliche theologische Aussage des Textes in enger Verbindung. Entscheidend ist bei allen seinen Einzelaussage der Hinweis auf Christus. Das ὑπόδειγμα der Fußwaschung ist nicht nur ein Beispiel, das man nachahmen kann, sondern weist zugleich auf Jesus hin, der diesen Dienst ausübt und bis zum äußersten (εἰς τέλος) sich erniedrigt. Mit diesem εἰς τέλος ist aber zugleich eine Verbindung zu dem Sklaventod Jesu als seiner äußersten Erniedrigung hergestellt. Die Gemeinschaft, die er den Seinen sowohl beim Mahle als durch seinen Dienst gewährt, ist ein Hinweis auf die Gemeinschaft mit Christus beim Herrenmahl. (→ 120f[117f])

Beide Aussagen, die christologische und die paränetische, sind so eng ineinander verzahnt, daß jede Auslegung, die hier wie auch sonst im vierten Evangelium den Doppelsinn nicht berücksichtigt, am τέλος des Textes vorbeigehen muß. (→ 121 - 124)

Anhang: Die Fußwaschung als Ritus [1]

Man kann drei Typen des rituellen Gebrauchs feststellen: Die Fußwaschung nach der Taufe, die Gastfußwaschung, die sich zur Gründonnerstagsfußwaschung entwickelte, und die Fußwaschung im Zusammenhang mit dem Abendmahl.

Die Fußwaschung nach der Taufe war im Altertum und im frühen Mittelalter in verschiedenen Kirchen im Westen üblich. Sie ist allerdings nicht vor dem 4. Jahrhundert belegt und hat sich nirgends länger als bis ins Mittelalter gehalten (in Mailand bis ins 14. Jahrhundert, in Wales, Schottland und Irland bis ins 11./12. Jahrhundert). Heute ist diese Art der Fußwaschung nirgends mehr gebräuchlich.

Die Gastfußwaschung ist im Orient allgemein verbreitet gewesen. Sie war vor allem in den Coenobien der Klöster üblich. Hier ist es wohl in erster Linie das Verständnis von 1 Tm 5,10 als Empfehlung der Fußwaschung gewesen, das zu einem solchen Brauch geführt hat. Im Mönchtum hat sich aus der Gastfußwaschung spätestens im Mittelalter das mandatum pauperum entwickelt [3]: Besonders an Kathedralen pflegte der Bischof am Gründonnerstag zwölf Armen die Füße zu waschen. Dieser Brauch ist bis in unsere Zeit nicht nur an Kathedralen, sondern auch an römisch-katholischen Fürstenhöfen verbreitet gewesen. Seit 1955 kann die Gründonnerstagsfußwaschung auch an Pfarrkirchen gehalten werden. [4] Die Reformatoren haben diese Waschung scharf abgelehnt, in manchen lutherischen Territorien stand sie unter Strafe. [5]

Schon die Waldenser kannten die Fußwaschung als Ritus vor dem Abendmahl, das sie nicht nach der Art der römischen Kirche als Opfer, sondern als reines Erinnerungsmahl feierten. Die Fußwaschung wurde vom "major", dem Gemeindeältesten, vollzogen. Das können wir den Inquisitionsakten aus Pâmiers/Languedoc von etwa 1319-1321 entnehmen, wie sie im Codex Vaticanus Latinus 4030 überliefert sind. [6] In selben Zusammenhang begegnet die Fußwaschung bei den Schwärmern der Reformationszeit und zum Teil heute noch in Gruppen, die auf sie zurückgehen. [7]

Auch nachreformatorische Gruppenbildungen vollziehen die Fußwaschung vor dem Abendmahl. Meist handelt es sich um Freikirchen und Sekten, die nach ihrer ganzen Art geneigt

sind, den Wiederholungsbefehl von Joh 13,14f wörtlich zu nehmen. Die Herrnhuter haben die Fußwaschung schon 1818 aufgegeben. [8] Von modernen amerikanischen Gruppen sind es vor allem die Dunkers (German Baptists, eine im 18. Jahrhundert aus der Wetterau in den USA eingewanderte Gruppe) [9], die Church of God (Keinbrennerianer) [10] und einige kleinere baptistische Gruppen [11], die die Fußwaschung üben, ferner die Brethren-in-Christ-Church [12], die United Missionary Church [13], außerdem die Siebenten-Tags-Adventisten [14], daneben noch eine ganze Reihe kleinerer Gruppen. [15] Fast in allen Fällen geschieht die Fußwaschung paarweise und nach Geschlechtern getrennt. [16] Eine Besonderheit ist die Fußwaschung bei den Mormonen; hier ist sie ein Ritus der Priesterweihe, bei der Aufnahme in die "Schule der Propheten". [17]

Auch in manchen jungen Kirchen kennt man die Fußwaschung. Hier handelt es sich nicht um die Gründonnerstagsfußwaschung, wie sie von den Anglikanern, vor allem von den bei ihnen vorhandenen Mönchsorden im Missionsgebiet, geübt wird [18], sondern die von den Eingeborenenkirchen und selbständigen Gruppen entwickelte Fußwaschung als Ritus. Hierher gehören die japanische "Geist-Jesu-Kirche" [19], bei der die Fußwaschung auf die Immersionstaufe folgt, vor allem aber die separatistischen und zum Teil sogar synkretistischen Gruppen in Südafrika. [20] Von den schätzungsweise 2000 Sekten [21] haben viele die Fußwaschung als Ritus im Zusammenhang mit dem Abendmahl. [22] Da sie zum großen Teil aus Kirchen abgesplittert sind, die dem Abendmahl keine wesentliche Bedeutung beimessen, andererseits von amerikanischen Gruppen beeinflußt sind, die die Fußwaschung üben, nimmt diese bei ihnen eine bevorzugte Stellung ein und gilt oft als das Wichtigste beim Abendmahl. [23]

Die Fußwaschung (Joh 13,1-20)

Eine Geschichte ihrer Deutung

Teil II

Anmerkungen

von

Wolfram Lohse

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D 46/519
Tl 2

68/6345 x

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen sind die im Theologischen Wörterbuch z NT, Abkürzungsverzeichnis (1960) festgelegten.

Artikel aus Nachschlagewerken (RGG$^{2.3}$; RE ^{3}; Lex Th A 1.2 usw) werden im Literaturverzeichnis nur dann angeführt, wenn sie ausführliche Interpretationen zur Fundierung oder zu Einzelproblemen der Auslegungsgeschichte bringen.

Petrus Abaelard ed V Cousin I (1849)

A Adam, Die urspr Sprache der Salomo-Oden, ZNW 52 (1961) 141-156

WF Albright, Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John, in: The Background of New Testament and its Eschatology, Festschr CH Dodd (1956) 153-171

Alkuin, Commentaria in Ev Ioannis, MPL 100 (1863)

B Altaner, Patrologie ^{6} (1963)

P Althaus, Die Theol martin Luthers (1962)

ders, Die Ethik Martin Luthers (1964)

C Andresen, Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, wege der forschung 5 (1962) (Bibliographie)

Ambrosius, De Sacramentis, De Mysteriis, CSEL 73

Ammonius von Alexandrien nach → Cord Cat u Cramer Cat

Anselm von Laon, Glossa ordinaria, MPL 114 (1879) 404-408 (dort unter dem Namen Walahfrid Strabos)

ders, Glossa interlinearis, ed J Froben (Basel 1498ff)

Aphrahat (=Afrahat), Hom übers G Bert, TU 3,3-4 (1888)

B Aretius, Commentarii in Evangelium Domini Nostri Iesu Christi secundum Ioannem ^{2} (Lausanne 1579)

Aurelius Augustinus, De Doctrina Christiana CCh 32

ders, Confessiones CSEL 33

ders, Enarrationes in Psalmos z Ps 92 (93) 3-4, MPL 37 (1845) 1184

ders, In Joh Ev Tract 55-59, CCh 36 p 463-477

ders, De Spiritu et littera, CSEL 60

BW Bacon, The Sacrament of Foot-washing, Exp T 43 (1931/32) 218-221

CF Bahrdt, Das Neue Testament oder Belehrungen Gottes durch Jesum und seine Apostel I (Berlin 1783)

CK Barrett, The Gospel according to St. John (1955) 363-374

ders, Die Umwelt des NT, Wissenschaftliche Untersuchungen z NT 4 (1959)

K Barth, Kirchliche Dogmatik IV 2 (1955) 935f uö
ders, Die protestantische Theol im 19. Jhdt^2(1952) passim

L Barth, Die Taufe - ein Sakrament? (1951) 418-433

H. Bartsch, Die "Verfluchung" des Feigenbaums, ZNW 53 (1962) 256-260

B Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker I-III (Leipzig 1846)
ders, Kritik der Evangelien u Geschichte ihres Ursprungs 4 Bände (Berlin 1850-52)

W Bauer, Das Johannesevangelium, Hndbch NT ^{3} (1933) (=Bau Joh)

E Baur, Johann Gottfried Herder, Leben u Werk, Urban-Bücher 48 (1960)

FC Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Ev (Tübingen 1847)

Beda Venerabilis, Expositio Ev Johannis, MPL 92 (1862) 800-807
Hom I 23, MPL 94 (1862) 130-134

R Bellarmin, Controversiae Christianae fidei adversus huius temporis haereticos vol III (Ingolstadt 1601)

JE Belser, Das Evangelium des heiligen Johannes (1905)
ders, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn nach den vier Evangelisten ausgelegt ^{2}(1913)

ES Bender, Artk Fußwaschung, Weltkirchenlexikon (1960) 450

JA Bengel, Gnomon Novi Testamenti (Tübingen 1742)

E Benz, Geist und Leben der Ostkirche, Rowohlts deutsche Enzyklopädie 40 (1957) 32

JH Bernard, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John (ICC) 2 Bände (1928, Neudruck 1953)

Bernhard von Clairvaux, In coena Domini Sermo, MPL 183 (1854) 271-274)

G Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult FRL (1922)

O Betz, Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament, Revue de Qumran 1 (1958/59) 213-234

K Beyer, Semitische Syntax im NT, Bd I, Satzlehre I, Studien zur Umwelt des NT 1 (1962)

K Beyschlag, Die Bergpredigt u Franz v Assisi BFTh 2,57 (1955)

ders, Clemens Romanus u der Frühkatholizismus, Beiträge z historischen Theol 55 (1966) 33f & 3

E Bickel, Gesch der röm Lit (1937)

P Billerbeck, Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen, ZNW 55 (1964) 1-17

B Bischoff, Wendepunkte in der lat Exegese des Frühmittelalters, Sacris Erudiri 6 (1954) 189-281

E Bizer, Theol der Verheißung, Studien zur theol Entwicklung des jungen Melanchthon (1964) 219-288

W Böhmer, Das Fußwaschen nach seiner sakramentlichen Würde dargestellt, ThStKr 23 (1850) 829-842

ME Boismard, Le Lavement des pieds, Rev Bibl 71 (1964) 1-24

H Bonnet, Artk Reinigung, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (1952) 636b

K Bornhäuser, Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel BFTh II 15 (1928)

G Bornkamm, Mythos u Legende in den apokryphen Thomas-Akten, FRL 49 (1933) 82-89

ders, Herrenmahl u Kirche bei Pls, in: Studien z Antike u Urchr , Beiträge zur Ev Theol 28 ^{2} (1963) 138-176

ders, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11, in: Studien z Antike u Urchr, Gesammelte Aufsätze II (Beiträge z Ev Theol 28) ^{2} (1963) 179-187

ders, Die eucharistische Rede im vierten Ev, ZNW 47 (1956) 161-169

H Bornkamm, M Bucers Bdtg für die europäische Reformationsgeschichte, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 169 (1952)

A Borst, Der Turmbau von Babel II 1 (1958)

W Brandt, Die jüd Baptismen, Beih ZAW 18 (1910) bes 90-122

FM Braun, Le Lavement des pieds et la réponse de Jésus à S. Pierre, Rev Bibl 44 (1935) 22-33

H Braun, Qumran u das NT. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950-1959), ThR NF 28 (1962) 97-234 bes 224-226

J Brenz (=Brentius), Evangelion quod inscribitur secundum Joannem, 154 homiliis explicatum (Frankfurt/Main 1554)

Anecdota Brentiana ed Th Pressel (1868)

CTh Bretschneider, Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine (Leipzig 1820)

F Brunner, Charismatische u methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu de Doctrina Christiana, Kerygma und Dogma 1 (1955) 59-69. 85-113

M Bucer, Enarratio in Evangelion Johannis (Straßburg 1528) 70f

Martini Buceri Opera I 1 ed R Stupperich (1960) Frühschriften 1520-1524

Bibliographia Bucerana ed R Stupperich, in: H Bornkamm, Martin Bucers Bdtg für die europäische Reformationsgeschichte , Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 58,2 (1952) 43-96

K Budde, Kurzer Handkommentar AT 8 (1902) 215 z 2 S 11,8

G Büchner, Biblische Real- und Verbal-Concordanz (Esslingen 1747) sv Fuß 613

Bultmann Joh z St 351-365

Bultmann Theol passim

Bultmann Trad ^{3} p 20. 49 uö

FC Burkitt, On Luke 22,17-29 JThSt 28 (1927) 178-181

ders, The Last Supper and the Paschal Meal, JThSt 17 (1916) 294

G Calixtus, Quatuor Evangelicorum Scriptorum Concordia & locorum ... difficilium ac dubiorum explicatio (Goslar 1638)

A Calmet, Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament VII (Paris 1724ff)

A Calovius, Biblia Novi Testamenti illustrata I (Dresden-Leipzig - Hilburghausen 1719)

J Calvin, Commentarius in Evangelium Johannis, Corp Ref 75 (1892)

H v Campenhausen, Zur Auslegung von Joh 13,6-10, ZNW 33 (1934) 259-271

ders, Griech Kirchenväter, Urban-Bücher 14 (1955)

ders, Lat Kirchenväter, Urban-Bücher 50 (1960)

CH v Canstein, Harmonie und Auslegung der vier Evangelisten 2 Bände (Halle 1718)

M Chemnitius, Examen concilii Tridentini ed E Preuss (1861) 231 B

M-D Chenu OP, Das Werk des hl Thomas von Aquin, Deutsche Thomas-Ausgabe, Erg-Bd 2 (1960) (Bibliographie)

Johannes Chrysostomus Hom in Joh, MPG 59 (1862) z St

ders, De Sacerdotio ed JA Nairn, Cambridge Patristic Texts 4 (1906)

C Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung u Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos FRL 78 (1961)

M Comeau, Saint Augustin, exégète du quatrième évangile (1930)

dieselbe, La Rhetorique de Saint Augustin d'après les Tract in Joh (1930)

B Corderius, Catena Patrum Graecorum in Sanctum Iohannem (Antwerpen 1630) = Cord Cat

IA Cramer, Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum II (Oxford 1844) = Cramer Cat

Critici Sacri (oder Critica Sacra) zusammengestellt v J Paarson ua tom IV (Frankfurt/Main) 1696)

FM Cross, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies (1958) 179

O Cullmann, Urchristentum u Gottesdienst Abh Th ANT 3 ^{4}(1962)

ders, Die Christologie des NT (1957) (Spätere Aufl unverändert!)

ders, Der joh Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Ev, Th Z 4 (1948) 360-372

Cyrill von Alexandrien, Commentarii in Johannis Ev, MSG 74 (1863) bes 109-134

Cyrillonas, Hymnus über die Fußwaschung, syr Text ed G Bickell ZDMG 27 (1873) 566ff; deutsche Übers S Landersdorfer OSB, Bibliothek der Kirchenväter 6 (1912)

M Dibelius, Die Formgeschichte des Ev ^{3}(1959)

W Dilthey, Die kirchliche Theol, die historische Kritik u die Hermeneutik, Gesammelte Schriften II (1914) 110ff

ders, Das natürliche System der Geisteswissenschaften, ebd p 132ff

Dionysius Cart(h)usianus, Opera Omnia 12(1901) bes 513-520

CH Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel ^{2}(1953)

ders, Some Johannanine "Herrnworte" with Parallels in the Synoptic Gospels, NTSt 2 (1955/56) 75-86

I v Döllinger, Sektengeschichte des Mittelalters II (1890) bes 102

FH Dudden, The Life and Time of St. Ambrose I.II (1935)

G Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, FLGP 10,1 (1942)

A Ekkhof, De theol Faculteit te Leiden in de 17de eeuw (1921)

O Eggenberger, Artk Dunkers, RGG ^{3} II 283

R Eisler, Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah, ZNW 14 (1913) 268-271

E Ellwein, Summus Evangelista (1960)

Desiderius Erasmus von Rotterdam, Opera ed J Clericus V-VII (Leiden 1703-1706) (Neudruck seit 1960)

Ernald (Arnold) von Bonneval, De ablutione pedum, in: De cardinalibus operibus Christi, MPL 189 (1890) bes 1652f

Eucherius von Lyon, Liber formularum spiritalis intelligentiae, MPL 50 (1846) bes 728 B

ders, Instructiones ebd 803 A

Evangelium Veritatis bzw Ev der Wahrheit übers W Till, Das Evangelium der Wahrheit, ZNW 50 (1959) 165-185

P Fiebig, Die Fußwaschung, Angelos 3 (1930) 121-128

M Flacius Illyricus, Clavis Scripturae Sacrae I.II (Basel 1580/81)

ders, Glossa compendiaria in Novum Testamentum (Basel 1570)

WF Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism (1953) bes 22f

G Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, Abh Th ANT 25 (1953)

Franciscus von Assisi, Fioretti ed A Gemelli, Collana di Testi Francescani 5 ^{3} (1947)

Franz von Assisi, Die Werke, die Blümlein übers v W v d Steinen und M Krischstein, Rowohlts Klassiker 34 (1958)

Analekten zur Gesch des Franziskus von Assisi ed H Boehmer - F Wiegand, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften NF 4 (1961)

W Franz, Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione Sacrarum Scripturarum (Wittenberg 1668)

O Fricke, Die Christologie des Johannes Brenz (1926)

G Friedrich, Beobachtungen z messianischen Hohepriestererwartung in den Synpt, ZThK 53 (1956) 300

A Fridrichsen, Bemerkungen zur Fußwaschung, ZNW 38 (1939) 94-96

K Frör, Bibl Hermeneutik^{2} (1964)

P Gaechter, Der formale Aufbau der joh Abschiedsreden, Zschr für katholische Theol 58 (1934) 155-207

E Gaugler, Das Christuszeugnis des Joh-Ev, in: Jesus Christus im Zeugnis der Hl Schrift u der Kirche, Beih Ev Theol 2 (1936) 34-67

H Gieß, Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4.-12. Jhdt (1962)

S Glassius, Philologia Sacra I.II (Leipzig 1743)

F Godet, Komm zu dem Ev des Joh II ^{3} (1892) z St

F Gomarus, Opera theologica omnia tom I ^{2} (Amsterdam 1664)

E Graf, Bemerkung über Joh 13,1-4, ThStKr 40 (1867) 741-748

B Grießer, Beiträge zur Textgeschichte der Expositio IV Evangeliorum des Pseud-Hier, Zschr für katholische Theol 54 (1930) 40-87

J Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I (1902) II (1923) bes II 140f

H Grotius, Annotationes in Novum Testamentum ed C v Windheim I (Erlangen-Leizig 1755f)

H Hammond, Novum Testamentum ... ex versione vulgata cum praefatione et adnotationibus ed I Clericus vol I (Frankfurt/Main 1714)

K Hase, Das Leben Jesu, ein Lehrbuch (1829; ^{5}1865)

A Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I ^{4}(1914) II ^{4}(1912) III ^{4}(1920) IV ^{4} (1913) V (1920)

W Heitmüller, Das Johannesevangelium, Schr NT ^{2} (1908) ^{3}(1918)

N Hemmingius (=Hemmingsen), Commentarii in evangelium domini nostri Jesu Christi secundum Johannem II ^{2} (Basel 1591)

EW Hengstenberg, Das Ev des hl Johannes I (1861) II (1863) III (1863)

JG Herder, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium, in: Werke Bd 19 ed B Suphan (1880)

ders, Erläuterungen zum NT aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle ebd Bd 7 (1884)

H W Hertzberg, Die Samuelbücher, AT Deutsch 10 (1956) 209 z 2S 11,8

E Hirsch, Das vierte Evangelium (1936)

ders, Studien zum vierten Evangelium, Beiträge zur historischen Theol 11 (1936)

ders, Gesch der neuern evangelischen Theol IIff (1952ff)

K Holl, Luthers Bdtg für den Fortschritt der Auslegungskunst in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I

2.3 (1923) 544-582

ders, Der Neubau der Sittlichkeit (ebd p 155-287)

G Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theol. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis u seine Stellung zu Luther, Forschungen z systematischen Theol u Religionsphilosophie 8 (Diss Lund 1961)

EC Hoskyns,- NF Davey, The Fourth Gospel 2 (1947)

Hrabanus Maurus, Homiliae de festis praecipuis I 15 , MPL 110 (1864) 30-33

J Huby, Le discours de Jesus après la cène, Verbum salutis 3 2 (1932)

ders, Une exégèse faussement attribuée à S. Cyprien, Biblica 14 (1933) 96

T Huddleston, Weine, du geliebtes Land (1959) 71f. 202

J Huizinga, Europäischer Humanismus: Erasmus, Rowohlts deutsche Enzyklopädie 78 (1958)

A Hunnius, Commentarius in Evangelium secundum Johannem, in Opera Latina ed H Gartius vol III (Wittenberg 1608)

J Hus , De Ecclesia ed SH Thomson (1956) 70f 150

Th Ittig, De pedilavio Christi imitando (1714)

Joach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu 3 (1960)

ders, Die Gleichnisse Jesu 4 (1956) 7(1965)

ders, Der Zusammenstoß Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester, Zu POxy V 840, Coni Neot 11 (1947) 97-108

ders, in Hennecke I 3 57f (z POxy V 840)

Joh Jeremias, Das Ev nach Johannes (1931)

Irenaeus Haer IV 22,1 (Harvey II 228)

M Kähler, Der sogenannte historische Jesus u der geschichtliche, biblische Christus (1892); Neudruck in: Theol Bücherei 2 (1953) 60

E Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2,5-11, in: Exegetische Versuche u Besinnungen I (1960) 51-95

EH Kantorowicz, The Baptism of the Apostles, Dumbarton Oaks Papers 9/10 (1956) 203-251

H Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten (1880)

D Kitagawa, Artk Geist-Jesu-Kirche, Weltkirchenlexikon (1960) 467

G Kittel - G Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum NT (=ThW) I-IV ed G Kittel (1933ff); ab V ed G Frie -

drich (1948ff). Daraus besonders die Artikel:
E Stauffer, Artk ἀγαπάω κτλ, ThW I 20,38ff
KH Rengstorf, Artk ἀπόστολος, ThW I 421,40ff
H Schlier, Artk ὑπόδειγμα, ThW II 32,37ff bes 33,30f
A Oepke, Artk λούω, ThW IV 307,11ff
F Hauck, Artk νίπτω, ThW IV 945,13ff bes 946,20ff
K Weiß, Artk πούς, ThW VI 624,4ff bes 631,23ff
L Goppelt, Artk ὕδωρ, ThW VIII 313,17ff bes 327,24ff
GAF Knight, Artk Feet-Washing, ERE V (1912) 844-825
WL Knox, John 13,1-30, HThR 43 (1950) 161-163
W Koch, Zur Einsetzung des Bußsakraments, Theol Quart 130 (1950) 296-310 bes 297f
H Köster, Gesch u Kultus im Joh-Ev u bei Ignatius von Antiochien, ZThK 54 (1957) 56-69
J Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit I (1900) II (1909)
K Krogh - Tonning, Der letzte Scholastiker (1904)
J Kroll, Gott u Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Studien der Bibliothek warburg 20 (1932)
WG Kümmel, Das Neue Testament, Gesch der Erforschung seiner Probleme, Orbis Academicus III 3 (1958)
KG Kuhn, Einleitung in das NT (12. Auflage, Neubearbeitung von Feine-Behm) (1963) 14(1965) (Nachdruck von 12 mit Lit-Anhang)
ders, Die in Palästina gefundenen hbr Texte u das NT, ZThK 47 (1950) 192-211
ders, Joh-Ev u Qumrantexte, in: Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe O Cullmann, Nov Test Suppl 6 (1962) 111-122
Kyrill = Cyrill
K Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe im Joh-Ev, FRL 39 (1925) bes 26f. 156
MJ Lagrange, Évangile selon Saint Jean, Études Bibliques 5 3 (1927)
FA Lampe, Commentarius analytico-exegeticus Evangelii secundum Johannem (Basel 1725-27)
A Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers, Studien zur Gesch der Theol u der Kirche II 2 (1900)
J Lange, Evangelisches Licht und Recht I.II (Halle-Leipzig 1735)
K Langosch, Profile des lat MA (1965)

H Leclercq, Artk Lavement DACL 8 (1929) 2004-2009
KA Leimbach, Die Bücher Samuel, Die Hl Schrift des AT III 1 (1936) 169 z 2 S 11,8
H Lesetre, Artk Lavement des pieds, Dict Bibl IV (1908) 132-136
Lexikon für Theologie und Kirche I-X [1] (1930-1938) Iff
[2] (1957ff)
RH Lightfoot, St. John's Gospel ed CF Evans (1956)
JR Linder, Exegetische Bemerkungen zu einigen Stellen des NT ThStKr 40 (1867) 512-514
H Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I [4] (1961); II [2] (1953) III [2] (1953); IV [3] (1961)
ders, Messe u Herrenmahl, Arbeiten z KG 8 (1926) 197-210
ders, -G Karo, Katenen, NGG 1902 1.3.5 (1902) 150
W v Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jhdt, Beih ZNW 13 (1932)
ders, Luther u das johanneische Christentum, FGLP 7,4 (1935)
ders, Johanneisches Denken, Ein Beitrag zur Erkenntnis der joh Eigenart (1936) (Sonderdruck aus ThBl)
E Lohmeyer, Die Fußwaschung, ZNW 38 (1939) 74-94
E Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, FRL 64 (1955)
ders, Wort und Sakrament im Joh-Ev, NTSt 7 (1960/61) 110-125
A Loisy, Le Quatrième Évangile (1903) [2] (1921)
F Loofs, Leitfaden z Studium der Dogmengeschichte [6] (1959) ed K Aland
F Lücke, Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes I [2] (1833) II [2] (1836)
W Lütgert, Die joh Christologie [2] (1916)
ChE Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit I (1875) II (1876)
M Luther, WA 15,497-509 (zwei Predigten vom 24.3.1524)
WA 20,308-310 (30.3.1526 Rörer)
WA 29,219-226 (25.3.1529)
WA 49,79-83 (25.3.1540)
WA 52,216-226 (Hauspostille 1544)
WA TR 1,611 Nr 1230 (1. Hälfte der dreißiger Jahre)
WA TR 4,643 Nr 5071 (e.11.-19.6.1540)
WA 44,93,13ff (Genesisvorlesung zu Gn 32,21ff)

ebd 549,33-551,14 (zu Gn 43,24)
Nicolaus Lyranus (= de Lyra), Biblie iam pridem renovate ... tom I.V (Basel 1501ff)
GHC Mac Gregor, The Gospel of John, MNTC [2](1948)
J Maldonatus SJ (= Juan de Maldonado), Commentarii in quatuor Evangelistas ed C Martin I (1853) II (1854)
A Malvy, Artk Lavement des pieds, Dictionnaire de la Théologie Catholique 9 (1926) Sp 31-36
HI Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique [2] (1949)
ders, Augustinus, Rowohlt Monographien 8 (1958)
W Maurer, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift, Luther-Jahrbuch 27 (1960) 46 uö
FE Mayer, Religious Bodies in USA (1954) Regist sv Footwashing
R Mehl, Zur Bdtg v Kultus u Sakrament im 4. Ev, Ev Theol 15 (1955) 70f
KA Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit (1911)
ders, Der katholische Luther (1952)
ders, Erasmus von Rotterdam (1942)
Ph Melanchthon, Annotationes in Johannem (Hagenau 1523)
Daneben Ausgabe Corp Ref 14,1158-1163
Enarratio in Evangelium Joannis, Corp Ref 15,287-291
Ethicae Doctrinae Elementa, Corp Ref 16,231-237
Philosophiae Moralis Epitome, Corp Ref 16,73-81
Komm z Aristot Eth Nic V 14 p 1137a31-1138a3, Corp Ref 16,399-411
Ph Menoud, Le Problème johannique, RevThPh (1943) 311
ders, L'évangile de Jean d'après les récherches récentes Cahiers théologiques de l'actualité protestante 9 [2] (1947)
H Merz - P Tschackert, Artk Fußwaschung, RE[3] 6 p 324ff
BM Metzger, Der Text des NT (1966)
HAW Meyer, Kritisch-exegetisches Handbuch über das Joh-Ev [5](1869) (Kritisch-exegetischer Komm über das NT 2. Abteilung)
JW Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, in: Die Geschichte der Künste und Wissenschaften XI 4 (1802-1808) 5 Bände
W Michaelis, Die Sakramente im Johannesevangelium (1946)
ders, Einleitung in das NT (1954), Ergänzungsheft 1961

J Michl, Der Sinn der Fußwaschung, BIBLICA 40 (1959) 637-708
J Moffatt, The Lord's Supper in the Fourth Gospel, Exp, Ser 8 vol 7 (1913) 1-22
G Moldaenke, Schriftverständnis u Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation I. Matthias Flacius Illyricus (1936) bes 536-629
G Molin, Die Söhne des Lichts (1954) 175.183 mit A 76. 82a
P Morant, Die Fußwaschung, exegetisch und liturgisch gesehen, Anima 11 (1956) 431-438
R Morgenthaler, Statistik des nt.lichen Wortschatzes (1958)
W Musculus, Commentarii in Evangelium Johannis (Basel 1564)
F Mußner, Die Fußwaschung (Joh 13,1-17), Geist u Leben 31 (1958) 25-30
C Neff, Artk Fußwaschung, Mennonitisches Lexikon II (1936) 22-24
E Nestle, Bengel als Gelehrter, in: Marginalien u Materialien (1893)
Nicolaus von Lyra → Lyranus
B Noack, Zur joh Tradition, Publications de la Societé des Sciences et des Lettres d'Aarhus, série de Théologie 3 (1954) bes 89-109
JA Nösselt, Anweisung zur Kenntniß der besten allgemeinen Bücher in allen Theilen der Theologie [4] (Leipzig 1800)
E Norden, Agnostos Theos (1913)
Origenes, Contra Celsum II 7 (GCS 2 p 133,1ff)
Hom in Js 6,3 z 6,9 (GCS 33 p 272,4ff)
Hom in Ri 8,5 z 6,37ff (GCS 30 p 514,10ff)
Komm in Joh 32 z Joh 13 (GCS 10 p 425-455); Übers von R Gögler, Origenes, Das Ev nach Joh (Commentarii in Ev Johannis, deutsch), in: Menschen der Kirche NF 4 (1959) (Auswahlübersetzung!)
Katenenfragmente z St bei Cord Cat und Cramer Cat; bei Cord Cat 334 ist ein Zitat aus aus Komm in Joh 32 (GCS 10 p 438,28ff) als anonym tradiert
Otfrid (v Weißenburg), Evangelienbuch ed P Piper (1884)
R Otto , Reich Gottes und Menschensohn (1934)
HEG Paulus, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums I.II (1828)
H Pernot, Études sur la langue des évangiles, Collection de l'Institut néo-hellénique 6 (1927)

P Philippi, Abendmahlsfeier und wirklichkeit der Gemeinde, Diss Erlangen (Maschinenschrift) (1955)
M Pontet, L'exégèse de Saint-Augustin prédicateur (1944)
F Prat SJ, Jésus Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre (1921)
Pseudo-Hieronymus, Expositio IV Evangeliorum MPL 114 (1879) 911
G v Rad, Der Hl Krieg im alten Israel (1952)
Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche ed J Herzog - A Hauck 1-24 ^{3} (1896-1913) (-28^{3})
B Reicke, The Jewish "Damascus Documents" and the New Testament, Symbolae Biblicae Upsalienses 6 (1946)
ders, Diakonie, Festfreude u Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier, Uppsala Universitets Årsskrift 1951,5 (1951) bes 9-18
ders, Unité chrétienne et diaconie, Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe O Cullmann, Nov Test Suppl 6 (1962) 203-212
B Reicke - L Rost, Biblisch-historisches Handwörterbuch I (1962) II (1964); daraus G Fitzer, Art Fußwaschung I 506
R Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (1910)
Die Religion in Geschichte und Gegenwart I-V ^{2}(1927ff) I-VI ^{3} (1957ff) (RGG^{2} bzw RGG^{3})
E Renan, La vie de Jésus ^{9}(1864)
G Richter, Die Fußwaschung Joh 13,1-20, Münchner theol Zschr 16 (1965) 13-26
Dionysius Rickel → Dionysius Carthusianus
H Riesenfeld, The Mythological Background of New Testament Christology, in: The Background of New Testament and ist Eschatology, Festschr CH Dodd (1956) 81-95
A Ritschl, Gesch des Pietismus III (1886)
G Ritter, Studien zur Spätscholastik II, SAH 1922,7 (1922)
C Robert, Die Fußwaschung des Odysseus auf zwei Reliefs des 5. Jhdt, Athen Mitt 25 (1900) 325-338
JAT Robinson, The Significance of the Foot-washing, in: Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe O Cullmann, Nov Test Suppl 6 (1962) 144-147
FL Röper, Exegetisches Handbuch des NT I.II (Leipzig 1788f)
JG Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia Christiana, Hildburghausen I (1795) II (1798) III (1807)

ders, Scholia in NT, vom FI 5 (1803)
R Rückstuhl, Die literarische Einheit des Joh-Ev, Studia Friburgensia NF 3,1 (1951)
W Rudolph, Die Mandäer I, FRL 74 (1960); II FRL 75 (1961)
Rupert von Deutz, In Evangelium S. Joannis Commentarii, MPL 169 (1894) 675-685
H Sahlin, Zur Typologie des Joh-Ev, Uppsala Universitets Årsskrift 1950,4 (1950) 49-52
HTh Schäfer OSB, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie, Texte und Arbeiten hgg v der Erzabtei Beuron I 47 (1956)
P Schanz, Commentar über das Ev des hl Johannes (1885)
A Schlatter, Der Evangelist Johannes (1930) (Schl J)
ders, Sprache und Heimat des 4. Evangelisten BFTh 6,4 (1902) bes 127
ders, Die Par in den Worten Jesu bei Joh u Mt, BFTh 2,5 (1898) 50-53
ders, Die Gesch des Christus 2 (1923) bes 485f
FED Schleiermacher, Das Leben Jesu ed K Rütenik in: Werke I 6 (1864)
K Schlosser, Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika, Arbeiten aus dem Museum für Völkerkunde der Universität Kiel 2 (1958) (zugleich Habilitationsschrift Kiel)
H v Schubert, - KA Meissinger, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit SAH 1920,9 (1920)
A Schulz, Die Bücher Samuel, Exegetisches Handbuch z AT 8,2 (1920) 116f z 2 S 11,8
S Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie des Johannes-Evangeliums (1957)
ders, Komposition und Herkunft der johanneischen Reden, BWANT 81 (1960)
ders, Maranatha u kyrios Jesus, ZNW 53 (1962) 125-144
E Schwartz, Osterbetrachtungen, ZNW 7 (1906) bes 25f
A Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 4 (1926)
ders, Die Mystik des Apostels Paulus (1930) bes 349-352
Alexander Schweitzer , Das Evangelium Johannis nach seinem inneren werthe ... kritisch untersucht (1841)
E Schweizer, Der Kirchenbegriff im Ev und in den Briefen des Joh, Studia Evangelica, TU 73 (1959) 373-376

ders, Das joh Zeugnis vom Herrenmahl ,Ev Theol 12(1952/53) 353-363

ders, Ego eimi , FRL 56(1939) , Neudruck 1965 mit Nachträgen

H Seesemann , Der Begriff πατηρ ἐν ἐμοί im NT , Beih ZNW 14(1933) 95 f

T Sigge OFM , Das Johannesevangelium und die Synpt ,NT Abh 18, 2-3(1935)

CFL Simon , Literatur der Theol,hauptsächlich des 19.Jhdt (1813)

H Smith , Ante-Nicene Exegesis of the Gospels I (1925) ; V (1928)

F Spitta , Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu (1910) bes 285-296

G Stählin , Die Gleichnishandlungen Jesu , in: Kosmos und Ekklesia ,Festschr W Stählin (1953) 9-22

VH Stanton , The Gospels as Historical Documents III(1920) 32-50 uö

Stauffer Theol passim

E Stauffer , Probleme der Priestertradition , ThLZ 81(1956) 135-150

ders, Die Botschaft Jesu damals und heute , Dalp-Taschenbücher 333 (1959)

ders , Artk Sittlichkeit IV A: Sittlichkeit der Urchr , RGG[3] V 530-541 bes 535

D Stiefenhofer , Die liturgische Fußwaschung in der abendländischen Kirche Festschr AKnöpfler (1917)325-339

H L Strack - P Billerbeck , Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I-V [2](1956)

H Strathmann , Das Ev nach Joh , NT Deutsch 4[10](1963)

DF Strauß , Das Leben Jesu I.II[4](1840)

G Strecker , Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11 , ZNW 55 (1964)63-78

BH Streeter, The four Gospels (1924)423 uö

R Stupperich , Melanchthon (1960)

ders, Der unbekannte Melanchthon (1961)

BGM Sundkler , Bantu Prophets in South Africa(1948)

P Tarnovius , In S.Johannis Evangelium Commentarius(Rostock 1629)

W Temple , Readings in St.John's Gospel (1950)

Theodor von Mopsuestia (=Theod Mops), Fragmente zum Joh-Ev, in: R Devreesse, Essai sur Theodor de Mopsueste, Studi e Testi 141 (1948)

ders, Johanneskommentar in syr Übers ed JM Vosté OP, in: Corp Script Christ Or 115 (1940) (syrischer Text) und ebd 116 (1940) (lat Übers)

JO Thieß, Neuer kritischer Kommentar über das NT I.II (1804ff)

Thomas von Aquino, Catena aurea in quatuor Evangelia ed A Guarienti OP II (1953)

ders, Super Ioannis Lectura ed R Cai OP ^{5} (1952)

A Till, Das Ev der Wahrheit, ZNW 50 (1959) 165-185

F Tillmann, Das Johannesevangelium, in: Die Heilige Schrift des NT 2 (1914)

AH Venturini, Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth I-IV ^{2} (1806)

L Visscher - D Lerch, Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe, Studia Patristica 1 ed K Aland - FL Cross (1957) 414-420

H Vogel, Gott in Christo (1959?) 884

B Weiß, Kritisch-exegetisches Handbuch über das Ev Joh ^{7}(1886)

ChH Weiße, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet I.II (1838)

J Wellhausen, Das Evangelium Johannis (1908)

P Wendel, Calvin (1950)

HH Wendt, Die Lehre Jesu (1886) 261

ders, Das Johannesevangelium (1900)

E Wernle, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhdt I (1923) 522-526 uö

BF Westcott, The Gospel according to St. John (1894)

JW Wetstenius (=Wettstein), Novum Testamentum editionis receptae cum lectionibus variantibus ... necnon commentario plenior ex scriptoribus veteribus Hebraeis Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante. Amsterdam I (1751) II (1752)

WML de Wette, Kurze Erklärung des Ev u der Briefe Joh, in: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch z NT I 3^{2} (1839) 159f

J Wigand, Syntagma sive corpus doctrinae Veteris et Novi Testamenti (Basel 1558)

A Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes, Regensburger NT 4 (1948)

W Wilkens, Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium, Ev Theol 18 (1958) 354-370

ders, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Diss Basel (1958)

H Windisch, Johannes und die Synoptiker, UNT 12 (1926)

ders, Der joh Erzählungsstil, in: ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, Festschr H Gunkel II FRL NF 19 (1923)

GB Winer, Handbuch der theol Lit 1.II (1833-1840)

G Wohlenberg, Ein alter lat Komm über die vier Ev, Festschr Th Zahn (1908) 391-426

Th Zahn, Das Evangelium des Johannes, Kommentar zum NT ^{6} (1921) = Zn J

ders, Das Evangelium des Lukas ^{4} (1920) = Zn Lk

A Zur Problematik von Joh 13,1-20

I Das Ziel und die Grenzen dieser Arbeit

1) Th Schäfer OSB , Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum u in der lat Liturgie , Texte u Arbeiten hegg von der Erzabtei Beuron I 47 (1956)

2) H Gieß , Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4-12. Jhdt (1962). In dieser Arbeit sind 148 Kunstwerke berücksichtigt , u z aus Malerei , Plastik , Metallarbeiten , Mosaiken usf. Etwas unbefriedigend ist die Arbeit in der Auswertung des patristischen Materials. Hier hat sich die Verfasserin(nach ihrem Vorwort)von E Peterson , Th Schäfer und anderen katholischen Theologen beraten lassen. Negativ wirkt sich auch aus , daß sie kein Griechisch kann. So kommen die griechischen Väter gegenüber den lat etwas zu kurz. Das soll aber nicht dazu dienen , diese Arbeit , deren Hauptakzent in der Kunstgeschichte liegt , herabzusetzen. Vor allem ein Vergleich mit EH Kantorowicz , The Baptism of the Apostles, Dumbarton Oaks Papers 9/10(1956)203-251 läßt die größere Vorsicht im Urteil und das höhere wissenschaftliche Niveau der Arbeit von H Gieß zutage treten. (Zu der Arbeit von Kantorowicz vgl unten → 87 A16 [II p 52])

II Die Probleme der Auslegung von Joh 13,1-20

1. Probleme der Johannesauslegung in der Interpretation der Fußwaschung

1) Vgl dazu die Darstellung der Anfänge der Kritik unten → 79 mit A 1f (DF Strauß , Ch Weiße)

2) Vgl dazu unten →75 mit A 1f ; 111-113

3) Vgl dazu unten → 113-118

4) Vgl dazu unten → 95-98(Loisy, Barrett uaß)

5) Vgl dazu unten → 84-87(A Schweitzer,HvCampenhausen ua)

6) Vgl dazu unten →97 mit A 11 ff (O Cullmann ua)

7) Vgl dazu unten → 98 mit A 23 ff (R Bultmann ua)

8) Vgl dazu unten → 118-121

9) Vgl dazu unten → 121-124

10)Vgl dazu unten → 125-129

11) Vgl dazu unten → 130-135

Seitenzahlen beziehen sich stets auf den Textband , wenn nicht durch vorangestellte II deutlich gemacht wird , daß es sich um Seiten des Anmerkungsbandes handelt

2. Probleme im Vorfeld

a) Das textkritische Problem in Joh 13,10

1) J H Bernard, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John (ICC) 2 Bände (1928, Neudruck 1953) bes z Joh 13,10
M J Lagrange, Évangile selon Saint Jean, Études Bibliques 5 3(1927) z St Joh 13,10: p 353-355
2) C v Tischendorf, Novum Testamentum Graece 8 I (1872) z St 891
B F Westcott - F J A Hort, The New Testament in the Original Greek I^2 (1896) z St
J Wordsworth - H J White, Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi Latine secundum editionem Sancti Hieronymi I (1889-1898) z St 600f, Apilogus (1898)
A Jülicher, Itala, Das NT in altlateinischer Überlieferung ed W Matzkow - K Aland IV (1963) z St 149
Eine gute Einführung in die neutestamentliche Textkritik bietet B M Metzger, Der Text des NT (1966); auf p 210-250 eine Anleitung zur Praxis der Textkritik mit Beispielen; am Schluß ausführliche Bibliographie
3) Metzger aaO (→ A 2) 250
4) zitiert bei Metzger aaO (→ A 2) 184

b) Die Bedeutung der Fußwaschung in der alten Welt

Exkurs zur Fußwaschung in der alten Welt

1) Vgl Pass, Pape, Liddell-Scott, Pr-Bauer 5 sv κούς, νίπτω. Ferner K Weiß, Artk κούς, Th W VI 628ff; F Hauck, Artk νίπτω, ThW IV 945ff; L Goppelt, Artk ὕδωρ, ThW VIII 313,17ff; GAF Knight, Artk Feet-Washing, ERE V 814-823.
2) Über das Verhältnis von νίπτω, λούω, πλύνω vgl Hauck aaO (→ A 1) 945,15ff
3) A Oepke, Artk λούω, ThW IV 297ff; über den Wortgebrauch 298,7ff
4) Vgl Liddell-Scott sv
5) Die Szene hat mehrere Darstellungen in der antiken bildenden Kunst beeinflußt. Vgl dazu die Tafel in Dict Bibl IV 133f sowie C Robert, Die Fußwaschung des Odysseus auf zwei Reliefs des 5. Jhdt, Athen Mitt 25 (1900) 325-338 mit Abb 14.
Es ist sogar ein Drama zu Hom Od 19 geschrieben worden: Pacu-

vius, Niptra. Einige Fr sind bei Gellius, Noctes Atticae und anderen erhalten. Pacuvius, Niptra fr 266-268 ed EH Warmington, in : Remains of Old Latin II (1955) 264f :
"Cedo tuum pedam mi, lymphis flavis fulvum ut pulverem manibus isdem, quibus Ulixi saepe permulsi, abluam lassitudinem minuam manuum mollitudine."

6) (Meine eigene Übersetzung) Der Grundtext lautet an der entscheidenden Stelle:
καὶ δ' ἄλοχα πολιοῖσι πόδας νίπτουσι κιμήτας..

7) γυναῖκες δὲ καὶ τέκνα ἐν ἀνδραπόδων λόγῳ ἐήνοντο

8) Deutsche Übers von W Eisenhut: Catull, Lat-deutsch, Tusculum-Bücher (1956). Lat Text nach Catulli Carmina ed R Ellis (1950):
... quae tibi iucundo famularer serua labore
candida permulcens liquidis vestigia lymphis,
purpureaue tuum consternens veste cubile. (Carmen 64,161-163)
Die Stelle wurde erstmals von Grotius (→ [illegible] A 14) herangezogen.

9) Hom Od 4,759ff berichtet vom ὑδραίνειν bei der Vorbereitung eines Getreideopfers, Eur El 790ff von einem Tieropfer im Zshg mit der Ermordung des Aigisthos; dieses wird durch ein Bad (λουτρόν) vorbereitet.

10) An beiden Stellen ist mit ὑδραίνω bzw λουτρόν offenbar ein Vollbad gemeint; Hom Od 760 ist von reinen Kleidern die Rede, was auch an ein Vollbad denken läßt. Belege für eine Fußwaschung vor einem Opfer oder beim Betreten eines Tempels scheinen zu fehlen, doch lassen die Reinigungsbecken in den antiken Tempeln auch an die Möglichkeit von Fußwaschungen denken, vgl → A 16. P Stengel, Griech Kultaltertümer [illegible] (1920) 155-180

11) ed H Peter, Historicorum Romanorum Reliquiae I (1914) 116 Z 1ff

12) Profan: Gn 18,4; 19,2; 24,32; 43,24; Ri 19,21; 1 S 25,41; 2 S 11,8; Cant 5,3
kultisch: Ex 30,17ff

13) R Eisler, Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah, ZNW 14 (1913) 268-271 bes 270. Eisler stützt seine These auf sehr späte jüd Hochzeitsbräuche (um 1900). Vgl unten → CI , vgl auch K Weiß, Artk νιπτήρ, ThW VI 926 A 35:"Die Aufforderung Davids an Uria, in sein Haus zu gehen und die Füße zu waschen

(2 S 11,8), soll vielleicht auch bereits das sagen, was David nach V 11ff in Wahrheit will: daß Uria bei seinem Weibe liegen soll", vgl tollere pedem (sc ad concubitum) Cic Att II 1,9 und Mart X 84,4; XI 71,8 . Die Komm schließen sich weitgehend an K Budde, Kurzer Hand-Kommentar AT 8 (1902) zSt 251f an, der übersetzt: "Mach es dir bequem", ähnlich A Schulz, Die Bücher Samuel, Exegetisches Handbuch z AT 8,2 (1920) 116f; KA Leimbach, Die Bücher Samuel, Die Hl Schrift des AT III 1 (1936) zSt 169; HW Hertzberg, Die Samuelbücher, AT Deutsch 10 (1956) 249 zSt, der allerdings eine Anspielung auf die Redenda im Anschluß an Rt 3,4.7 nicht ausschließt. Moderne Komm zu den Samuelbüchern fehlen.

14) Von den oben A 12 genannten Stellen hat jedenfalls keine diesen Sinn

15) Vgl G v Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel (1952) 7

16) Vgl die Komm zSt; für Ägypten erwähnt H Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (1952) s v Reinigung 636b, daß im ägyptischen Kultwesen Fußwaschungen zur Vorbereitung auf den Tempelbesuch gehörten; darauf deuten auch die häufig gefundenen Fußwaschbecken in Tempeln.

17) SDt z 33,24 § 355 (148) in deutscher Übers bei Str B I 427f; b Men 85 b ebd 428. Eine weitere Parallele in deutlicher literarischer Abhängigkeit bei MJ bin Gorion, Der Born Judas 2 (1959) 164.

18) "Da sagte Asenath zu Joseph: 'Wohlan, Herr, komm in unser Haus, denn ich habe unser Haus und ein großes Mahl bereitet'. Dann ergriff sie seine rechte Hand, führte ihn in ihr Haus und ließ ihn auf dem Thron ihres Vaters Potiphar Platz nehmen; dann aber brachte sie Wasser, um seine Füße zu waschen (τοῦ νίψαι τοὺς πόδας αὐτοῦ). Da sagte Joseph: 'Eine deiner Jungfrauen soll doch kommen und mir meine Füße waschen' Asenath antwortete ihm: 'Nein, Herr, denn von nun an bist du mein Herr und ich deine Sklavin (σύ μου εἶ κύριος κἀγὼ παιδίσκη σή); weshalb verlangst du dies, daß eine andere Jungfrau deine Füße waschen soll? Deine Füße sind ja doch meine Füße, deine Hände meine Hände und deine Seele ist meine Seele - und keinesfalls soll eine andere deine Füße waschen'. Und sie nötigte ihn und wusch seine Füße." Joseph und Asenath 20 ed P Batiffol, Studia Patristica 1 (1889) 70 Z 4-14 deutsche Übers bei Rießler 524f; ein jüd Hochzeitsbrauch ist hier wohl

nicht anzunehmen. Übrigens würde ein solcher Brauch - wenn man die Stelle als Beleg dafür nimmt - genau der Deutung R Eislers aaO (→ A 13) zur Fußwaschung widersprechen, denn es ist ja hier so, daß die Braut dem Verlobten die Füße wäscht nicht umgekehrt, wie Eisler das annimmt. Vgl die Beurteilung Eislers → C I (p 74f). Batiffol datiert die Schrift meiner Meinung nach zu spät (Einl 136). Wenn überhaupt christliche Zusätze enthalten sind, dann könnten sie in eine urspr hell-jüd Schrift eingetragen sein. Rießler 1303 datiert früher u nimmt essenische Einflüsse an. Die g a n z e Schrift müßte einmal genau bearbeitet werden. Vgl neuerdings M Philonenko, Artk Joseph und Asenath, in: Bibl-Historisches Handwörterbuch II (1964) 889f (mit Lit). Philonenko nimmt therapeutische Einflüsse an, lehnt die Annahme christlicher Interpolationen ab und datiert die Schrift ins 2. Jhdt n Chr.

19) AbRNat 16 (6a) in deutscher Übers Str-B III 653

20) jPea 1 (15c 35ff) übers in Str-B I 706f

21) TQid 1,11 (366) übers in Str-B I 706

22) MEx 82a z 21,2 übers in Str-B II 557

23) bBB 53b

24) bQid 22b übers in Str-B IV 717f

25) Ber 9,5b ed O Holtzmann (1912) 94f; vgl auch P Billerbeck, Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen, ZNW 55 (1964) 2

26) Joach Jeremias, Zu POxy V 840, Conj Neot 11 (1947) 97-108; ders in: Hennecke-Schneemelcher, Nt.liche Apokryphen I (1959) 57f (dort weitere Lit). Der Text kann aber doch eine ideale Szene mit antikathartischer Pointe sein.

B Die vorkritische Auslegung

I Die allegorische Deutung von Einzelzügen der Fußwaschung

1. Origenes und seine verschiedenen Deutungsversuche

1) Zur Überlieferung des Textes u über das Literargeschichtliche vgl die Einleitung v E Preuschen in GCS 10 p IX-CVIII; zur Exegese des Orig bes p LXXXII-LXXXVIII. Allg gut informierend die Einführung v R Gögler, Origenes, Das Ev nach Joh, in: Menschen der Kirche NF Bd 4 (1959) 15-90 bes 64-79; über Origenes vgl Altaner 175-185 (Lit p 184f)

2) ed W A Baehrens, in: GCS 33 (1925) 272,4-273,20. Die

Homilie ist nur lat erhalten. Sie ist wohl v Hieronymus übersetzt, vgl die Einleitung v Baehrens p XLII-XLVI.

3) Ob Orig die Fußwaschung als kirchlichen Brauch gekannt hat, ist nicht festzustellen. Möglicherweise polemisiert er dagegen.

4) ed A A Baehrens in: GCS 30 (1921) 514,10-515,23

5) Auch diese Homilie ist nur lat erhalten. Die Übers dürfte v Rufin stammen.

6) Vgl Bultmann Joh 358 über Joh 13,10

7) Der Komm des Herakleon verdient diesen Namen kaum. Es handelt sich mehr um Glossen. Möglicherweise brach der Komm des Orig nach dem 32. Buch ab. Vgl Preuschen aaO (A 1) CII-SVIII

8) Zur Auslegung des Orig vgl Altaner 182 (Lit ebd p 184)

9) Philo hat zwar ἀλληγορία u verwandte Begriffe häufiger; τροπολογία fehlt jedoch. Ep Ar 150 steht das Wort im Zshg der Speisegebote über reine u unreine Tiere. Diese Gebote sind "sinnbildlich" gemeint. Zu Philos Deutung von Ex 30,18 in Spec Leg I 206. 208 vgl oben → A II 2b γ (p 14)

10) Im Folgenden wird nach der Randzählung in der Ausg v A Preuschen in GCS zitiert. Die Abschnitte sind kurz genug, um das Auffinden zu erleichtern u ersparen die umständliche Seiten- u Zeilenzitation. Zur Reinigung: §§ 8-17

11) §§ 51-55 vgl auch § 86

12) § 87, uö; in neuerer Zeit gibt es dafür nur eine Analogie → C VI (30-31)

2. Weitere allegorische Deutungen in der alten Kirche

1) Lit über Augustin: C Andresen, Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Wege der Forschung 5 (1962); bes die Bibliographie auf p 459-583; ferner H-I Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 145 ^{2} (1949) ; ders, Augustinus, Rowohlt Monographien 8 (1958) (nur kurze Bibliographie); HvCampenhausen, Lat Kirchenväter (1960) 151-222; Altaner 374-413; R Lorenz, Artk Augustin, RGG^{3} I 738-748; R Hendrikx Artk Augustinus, Lex Th K II^{2} 1094-1101; I Nörregaard, Artk Augustin, RGG^{2} I 655-666; bei allen auch weitere Lit. Zur Johannesauslegung : M Comeau, Saint Augustin, exégète du Qua-

trième Évangile (1930)

1a) Wie wir aus zwei Stellen der Bekenntnisse entnehmen können, hat Augustin diese Unterscheidung von Ambrosius übernommen Conf 5,14,24; 6,4,6 (CSEL 33 p 111,3ff; 119,9ff). Allg über Augustins Schriftauslegung: P Brunner, Charismatische u methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog z "e doctrina Christiana, Kerygma u Dogma 1 (1955) 59-69. 85-103

2) Über Cyrillonas vgl Altaner 311 (mit Lit). Syr Text des Hymnus bei G Bickell, ZDMG 27 (1873) 566ff; deutsche Übers v P S Landersdorfer OSB in : Bibliothek der Kirchenväter 6 (1913) 25-30; ebd p 5-8 eine Einleitung über "Leben u Schriften des Cyrillonas"

3) ebd (→ A 2) 29

4) ebd (→ A 2) 29

5) aaO (→ A 2) 29f

6) Landersdorfer aaO (→ A 2) 31f in der Einleitung zum vorhergehenden Hymnus

3. Die Allegorese des Pseudo-Hieronymus und ihre Nachwirkungen im Mittelalter

1) Dazu B Grießer C Cist, Beiträge zur Textgeschichte der Expositio IV evangeliorum des Pseudo-Hieronymus, Zschr für kath Theol 54 (1930) 40-87; B Bischoff, wendepunkte in der lat Exegese im Frühmittelalter, Sacris erudiri 6 (1954) 189-281 bes 199. 236f. Beide haben die Einteilung in Rezension I, II, III. G Wohlenberg, Ein alter lat Komm über die vier Ev, in: Theol Studien, Festschr Th Zahn (1908) 391-426 meint in der Expositio den verlorenen Evangelienkommentar des Fortunatian von Aquileia sehen zu können. Lit über die Diskussion bei Grießer 40f mit A.

2) Dazu vgl Bischoff aaO (→ A 1) 207

3) Die Stelle steht Orig Komm in Joh 32 ~~prooem~~ ≈ Joh 13,2 §§5-7 (GCS 10 p 426 Z 9ff). Die dort erwähnte Par aus dem Lk-Komm könnte bei Cramer Cat II 113,30ff zu Lk 14,18ff erhalten sein.

3a) Die Glossa ordinaria z Joh 13,2 (MPL 114 [1879] 405 A) gibt diese Stelle ebenfalls wieder: "Judaeos in fine saeculi" bei → Beda, Alkuin und Hrabanus Maurus steht "in iudicium". Das könnte ein Schreiberversehen sein, doch wäre denkbar, daß auch schon in den Handschriften von Pseud-Hier beide Lesarten

nebeneinander vorkommen.

4) Beda (etwa 673-735) war ein angelsächsischer Mönch, über ihn vgl R Schöll - O Seebaß, Artk Beda Venerabilis RE^3 2 p 510-514; F Flaskamp, Artk Beda Venerabilis RGG^2 I 848; H Löwe, Artk Beda Venerabilis, RGG^3 I 956; B Thum, Artk Beda Venerabilis, Lex Th K ^{2}II 93f (überall weitere Lit); über Bedas Sprachentheorie: A Borst, Der Turmbau von Babel II 1 (1958) 476-498.

5) Der Johanneskommentar zu Joh 13,1ff steht MPL 92 (1862) 800-805; daneben gibt es noch eine Homilie zur Fußwaschung in Hom I 25 (MPL 94 [1862] 130-134); letztere ist früher und ist in den Johanneskommentar eingearbeitet. Hier sei nur der Johanneskommentar erwähnt.

6) MPL 92 (1862) 802B zu Joh 13,4 (surrexit a coena) entspricht der Par bei Pseud-Hier, Expositio IV Evangeliorum, die Auslegung zum folgenden Vers (posuit vestimenta sua)

7) Alkuin (etwa 730/35-804) war am Hofe Karls d Gr. Über sein Leben: K Jaeger, Artk Alkuin, RGG^2 I 218f; H Hahn, Artk Alkuin, RE^3 1 p 365-369; dort ältere Lit; H Löwe, Alkuin, RGG^3 I 238; G Kilgard, Artk Alkuin, Lex Th K ^{2} I 340f; K Langosch, Profile des lat MA (1965) 87.96f uö;

8) Über Alkuins Werke vor allem A Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II^{4} (1912) 141-150; bes 144 A 3 über den Johanneskommentar

9) Hrabanus Maurus war zunächst Mönch in Fulda, später Abtbischof von Mainz. Seine Werke umfassen in MPL die Bände 107-112; über sein Leben vgl A Hauck, Artk Hrabanus Maurus, RE^3 8 p 403-409 bes 407; ders, Kirchengeschichte Deutschlands II^{5} (1912) 623-688 bes 638-659; ältere Lit ebd 638 A 5; neuere Lit: G Picker, Artk Hrabanus Maurus, RGG^2 II 2029; P Classen, Artk Hrabanus Maurus, RGG^3 III 461f; M Bernards, Artk Hrabanus Maurus, Lex Th K ^{2} V 499f (ausführliche Lit-Angabe)

10) Vor allem die drei letzten Stellen zeigen den Einfluß des Pseud-Hier, die erste vor allem denjenigen Bedas und Alkuins.

11) Vgl dazu Hauck KG aaO (A 9) 655f; ebd 655 A 2 über die Datierung der ersten Homiliensammlung zu Festtagen; Daß die Homilien ohne Texte verfaßt seien, wie Hauck ebd 656 meint, trifft nicht für alle zu. Auch Hom I 15 in coena Domini ist bestimmt zum alten Ev für Gründonnerstag, Joh 13 gehalten:

31 A. 32 D. 33A wird auf den Evangelisten bzw auf die evangelica lectio angespielt, ohne daß diese Stellen wörtlich aus Beda übernommen wären. Vor allem die erste Stelle macht deutlich, daß ein Text zugrundeliegt: "... attestante evangelista Joanne de Filio Dei in hac evangelica lectione quam modo legere audistis."

12) Die Glossa ordinaria ist ein Kommentarwerk zur ganzen Bibel, das aus verschiedenen altkirchlichen und mittelalterlichen Komm zusammengesetzt ist und aus der Interlinearglosse und der Randglosse besteht. Die Interlinearglosse bringt nur kurze Allegoresen zu einzelnen Begriffen, zB zu Joh 13,9: pedes = affectus, manus = opera, caput = cogitationes; zu V 14 lavi pedes vestros = dimisi peccata vestra. Die Marginalglosse gehört mit der Interlinearglosse zusammen; sie ist sozusagen das lat Gegenstück zu den griech Katenen. Wahrscheinlich wurde sie von Anselm von Laon redigiert; sie enthält Exzerpte aus früheren Auslegern. Zu Joh 13,1-20 enthält sie Stücke aus folgenden Autoren: Aug Tract in Joh ; Beda Hom I 25; Pseud-Hier (letzterer ist fast vollständig in die Randglosse eingearbeitet). Die Randglosse zu Joh 13,1-20 ist unter Walahfrid Strabos Namen in MPL 114 (1879) 404-406 ediert, die Interlinearglosse nur in dem großen Kommentarwerk von J Froben (Basel 1498ff) und den späteren Nachdrucken. Lit: J Schmid, Artk Glossen, Lex Th K IV ^{2} 968-970; B Smalley, Artk Glossa ordinaria, RGG ^{3} II 1627f (in beiden Artk weiterführende Lit)

13) Rupert von Deutz war zunächst Mönch in St. Lorenz zu Lüttich, später in Siegburg; 1119/20 wurde er Abt von Deutz (+ 1130 oder 1135). Lit: R Rocholl, Artk Rupert v Deutz, RE^{3} 17 S 229-243; B Geyer, Artk Rupert v Deutz, RGG ^{2} IV 2144; R Haacke, Artk Rupert v Deutz, RGG ^{3} V 1221f; A Manser, Artk Rupert v Deutz, Lex Th K IX 15f; A Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, IV ^{4} (1913) 432-443

14) Zu Bernhard v Clairvaux u Arnald v Bonneval vgl → B IV 2 mit A 6ff (33-35)

15) Das ist etwa in der Postilla des Nicolaus von Lyra und in seinen Moralitates der Fall (ed J Frobenius I-VI Basel 1498ff) (→ B VI 2 [p64 mit Anm])

4. Die Allegorie in der Neuzeit

1) Luther hat gelegentlich Einzelzüge der Fußwaschung allegorisch gedeutet. So sieht er darin, daß Jesus Wasser in das Becken gießt, ein Zeichen dafür, daß die Verkündigung des Evangeliums in das leibliche Wort und in die Sprache und Stimme eingeht, um die Menschen zu trösten (WA 15,507,21ff). Judas ist das Bild für den "pfaffen, der stoltz wird" und damit für den Papst, der sich von den weltlichen Fürsten dienen läßt (WA 29,225,20-226,4; WA 49,83,13ff; WA 52,220-221)

2) Benedictus Aretius (1505-1574) war seit 1564 Theologieprofessor in Bern. Daß er humanistischer Tradition verpflichtet ist, zeigen einige Klassikerzitate, die gelegentliche Benutzung von Kirchenvätern und vor allem die Benutzung der rhetorischen genera zur Erklärung des genus tractandi im Text des Johannesevangeliums; vgl dazu die Vorrede seines Johanneskommentars:
B Aretius, Commentarii in Evangelium D. nostri Jesu Christi secundum Joannem [2] (Lausanne 1579) fol 6a. Hier ist also Melanchthons Anregung aufgenommen, die Rhetorik als Hilfswissenschaft bei der Auslegung heranzuziehen. Über Aretius vgl: O Ritschl, Artk Benedict Aretius, RGG [2] I 522; O E Strasser, Artk Benedictus Aretius, RGG [3] I 591 (mit Lit)

3) Aretius aaO (→ A 2) fol 322 b - 323 a. Im Kontext lehnt Aretius die Fußwaschung als äußeren Ritus ab.

4) Vgl aber die übertragenen Deutungen der Fußwaschung → C I - IV. VI VIII

5. Zusammenfassung

1) Vgl bes dazu K Frör, Biblische Hermeneutik [2] (1964) Regist sv Allegorie, Allegorese

1a) Vgl O Cullmann, Urchr u Gottesdienst [4] (1962) 7 (im Vorwort)

2) O Cullmann, Der joh Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Ev, Th Z 4 (1948) 360-372

II Die Fußwaschung als Reinigung von der Erbsünde

1) Über Ambrosius: HvCampenhausen, Lat Kirchenväter, Urban-Bücher 50 (1960) 77-108 (Lit auf S 108); ders, Artk Ambrosius, RGG ^{3} I 307f (dort neuere Lit; ältere Lit bei H K$_{o}$ch Artk Ambrosius RGG ^{2} I 292f); J Huhn, Artk Ambrosius v Mailand, Lex Th K ^{2}I 427-430; Altaner 339-351 (Lit: 345f. 349-351). Eine ausführliche, manchmal allerdings etwas unkritische Biographie bietet F H Dudden, The Life and Time of St. Ambrose (1935) (Lit 715-724)

2) Eine Aufzählung aller Stellen, an denen Ambrosius die Fußwaschung erwähnt, bei Dudden aaO (→ A 1) 624 mit A 1-4

3) Während die Autorschaft des Ambrosius für die Schrift "De Mysteriis" (im folgenden Myst abgekürzt) fraglos feststeht, ist die Echtheit von "De Sacramentis" (im folgenden Sacr abgekürzt) umstritten. Letztere Schrift ist eine Sammlung von sechs Sermonen aus der Osterwoche, während es sich in Myst um eine Art Zusammenfassung mit gleichem Aufbau u Inhalt handelt. In Sacr unterbrechen agendarische Bemerkungen und allegorische Exkurse gelegentlich den Gedankengang; daraus erklärt sich der unterschiedliche Umfang der beiden Schriften. Am meisten hat die Vermutung für sich, daß in Sacr eine (möglicherweise posthum edierte) direkte Nachschrift von wirklichen Gemeindepredigten vorliegt, in Myst dagegen eine zur Veröffentlichung bestimmte Bearbeitung aus der Hand des Ambrosius. Das würde auch am besten die starken sachlichen und terminologischen Übereinstimmungen zwischen den beiden Schriften erklären.
Lit: Altaner 343f (allgemein); umfassende Literaturübersicht mit knapper Diskussion der Echtheitsfrage zu De Sacramentis in der Einleitung von O Faller SJ zu CSEL 73 p 19* -29* bes 20* mit A 6. Dudden aaO (→ A 1) 705-707 hält Sacr für unecht, meint aber, daß die Schrift zeitlich, sachlich u theol in nächster Nähe v Ambrosius einzuordnen sei. Eine neuere Hypothese sieht in Niketas v Remesiana den Autor von Sacr: K Gamber, Ist Niceta von Remesiana der Verf von De Sacramentis?, Ostkirchliche Studien 7 (1958) 153-172

4) Ausführliche Darstellung der österlichen Taufe in Mailand bei Dudden aaO (→ A 1) 340f

5) Dudden (→ A 1) 623 meint, daß nach dem Wortlaut offen-

bleiben kann, ob nach Ambrosius diese Wirkung der Fußwaschung nur für die Apostel oder auch für die Neugetauften gelten sollte. Man wird jedoch nach dem Kontext (→ 27f) annehmen dürfen, daß Ambrosius hier die Handlung an den Neugetauften interpretiert.

5) H Gieß, Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4.-12. Jhdt (1962) 10-12 meint den beiden Stellen entnehmen zu können, daß die Fußwaschung ein Mittel gegen die "schädlichen Reizungen der Wollust" sei. Das läßt sich aber weder aus den genannten Stellen noch aus der Parallele Ambr Comm in Ps 48,6 (CSEL 64 p 365) entnehmen. An der Stelle im Psalmenkommentar ist nur von der Verführung Adams durch "Verachtung der himmlischen Gebote" die Rede. Die anderen von H Gieß herangezogenen Stellen (aaO 10f mit A 35) sind m E sachlich zu weit entfernt und zur Begründung ihrer Hypothese ungeeignet.

7) Eucherius war zunächst Einsiedler auf einer Insel bei Cannes und wurde etwa 435 Bischof von Lyon (gest 450 oder 454). Über ihn Altaner 319

III Die Fußwaschung als Bild für die Taufe

4) ed G Bert, TU 3,3-4 (1888) 192ff. Über Aphrahat vgl Altaner 307. In der Abhandlung über das Passa will Aphrahat zeigen, daß die Christen und nicht die Juden das Passa richtig feiern.

8) Über Kyrill vgl Altaner 253-257 (Lit bes 255f)

3) Über Pseud-Hier vgl oben BI 3a mit A 1-2.

6) C Th Bretschneider, Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine (Leipzig 1820) 70f. Die Überschrift des Kapitels, in dem Joh 13 behandelt wird, lautet: Docetur evangelistam nec ea quae facta esse tradidit, ipsum vidisse, sed e traditione aut scripta aut non scripta hausisse. Vgl W G Kümmel, Das NT (1958) 101f mit A 109-110

9) Bretschneider aaO (→ A 4) 70f

6) Selbst D F Strauß, Das Leben Jesu II^4 (1840) 409 A 15: "Zu weit hergeholt ist, was die Probabilien S. 70f. über die Entstehung dieser Anekdote vermuthen"; die meisten Komm des 19. Jhdt unterziehen Bretschneiders Hypothese in den Probabilia einer scharfen Kritik; so etwa die älteren Auflagen von

Meyers Kommentarwerk, außerdem F Lücke, Komm über die Schriften des Evangelisten Joh II^{2} (1834) z St (im Teil I ^{2}[1833] 69-108 Auseinandersetzung mit Bretschneider u anderen Bestreitern der Authentie des Joh-Ev); WML de Wette, Kurze Erklärung des Ev u der Briefe Johannis , in: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch z NT I 3^{2}(1839) 155-162 passim; K Hase, Das Leben Jesu ^{5} (1865) 235f und andere.

IV Die Fußwaschung als Bild der Sündenvergebung

1. Die alte Kirche

1) Vgl dazu bes Orig Komm z Joh 32 §§ 8-17. 111.116. üö; aber auch Hom z Ri 8 zRi 6,37ff (GCS 30 p 514,10ff): Die Reinigung geschieht nach Origenes vor allem durch das Wort der Predigt.

2) Griech Text ed R Devreesse, Essai sur Theodor de Mopsueste, Studi e Testi 141 (1948) 380 Z 11-16. Diese Textform ist gegenüber dem syrischen Text als ursprünglich anzusehen; letzterer ist ediert von J-M Vosté, Corp Script Christ Or 115 (1940) [syr Text] und 116 (1940) [lat Übers]

2. Die lateinische Kirche des Mittelalters

1) Beda Hom I 25 (MPL 94 [1862] 132 Z 19-43): "Wer also gewaschen ist, hat nicht nötig, sich, abgesehen von den Füßen, zu waschen, sondern ist ganz rein; denn wer im Wasser der Taufe gewaschen ist zur Vergebung der Sünden, der braucht es nicht und ist auch gar nicht dazu imstande, sich nochmals auf dieselbe Weise waschen zu lassen, sondern hat nur nötig, daß die täglichen Einwirkungen des Lebens in der Welt durch die tägliche Vergebung seines Erlösers abgewischt werden." "Wir aber, die wir so oft die Gottesfurcht vergessen ... können nicht durch den geringen alltäglichen Ernst des Gebets (sc der Bitte um Vergebung im Vaterunser) von dem Schmutz unserer Verirrungen befreit werden, sondern eine größere Verunreinigung bedarf einer größeren Anstrengung der Gebete, des wachens und Fastens, der Tränen und Almosen, um gereinigt zu werden; er selbst nämlich reinigt unsere Herzen von innen, er, der zur Rechten Gottes sitzt und dadurch, daß er unsere menschliche Existenz angenommen hat, täglich für uns eintritt." Auffallend ist der Versuch Bedas, eine Synthese

zwischen dem Werk Christi und dem sittlichen Bemühen des Menschen zu schaffen. auch die Nähe zu Augustins Auslegung (→ 32) ist deutlich. vgl über Beda die oben →BI3bA4 genannte Lit (Ipß)

7) Über Alkuin vgl die oben BI3b A 7.8 genannte Lit (Ipß) Das Zitat aus MPL 100 (1863) 925 steht oben Ip 23

8) Über Hrabanus Maurus vgl die oben BI3b A 9 genannte Lit (Ipß)

"Er goß wasser in das Becken, als er sein Blut auf die Erde goß, um die Füße derer zu reinigen, die an ihn glauben, weil sie von den irdischen Sünden befleckt waren."

"Er trocknete mit dem Leintuch die Füße da ab, als er mit dem Fleisch seines eigenen Leibes die Verbrechen unserer Sünden durch seinen Tod sühnte. Daher wusch er die Füße der Jünger, als er durch das Vergießen seines Blutes die Reinigung zu unserer Erlösung vollendete." MPL 110 (1864) 32D-33A

4) MPL 114 (1879) 405 B/C. Die Glossa interlinearis gibt zu V 14 (lavi pedes vestros) die Auslegung dimisi peccata vestra (vgl B I 3 b A 12)(Ipß)

5) Rupert schreibt zu V 10 (als Paraphrase der Rede Jesu): "Wer einmal im Tode, der jetzt naht, getauft ist, hat nicht mehr nötig, sich die früheren Sünden aus der Zeit vor der Taufe - ob wirkliche oder ererbte - abzuwaschen, sondern ist ganz rein. Er muß sich nur die Füße waschen, dh die alltäglichen und gewöhnlichen Vergehen durch alltägliche Heilmittel (quotidianis remediis) abwaschen, so wie derjenige, der sich nur die Füße auf dem Wege beschmutzt hat und am übrigen Körper frei ist von Flecken, sich nur noch die Füße waschen muß, wenn er schlafen geht." (MPL 169 [1894] 681D/682A). Der lateinische Text zeigt die Abhängigkeit von Augustin, zugleich aber auch die Selbständigkeit, mit der Rupert die Gedanken Augustins verarbeitet. Im Sachlichen findet man Anklänge an Beda (→ A?); doch sollte man nicht vergessen, daß Rupert mit derselben Begeisterung Mönch ist wie Beda und daß daher diese Ähnlichkeit vielleicht aus dem gemeinsamen Interesse zu erklären ist. Über Ruperts Johanneskommentar vgl A Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV ^{4} (1913) 435 mit A 2.

6) SW Deutsch, Artk Bernhard von Clairvaux, RE ^{3} 2 p 622-628; K Heussi, Artk Bernhard von Clairvaux, RGG^{2} I 923f;

A Borst, Artk Berhhard von Clairvaux, RGG^{3} I 1067; B Opfermann, Artk Bernhard von Clairvaux, Lex Th K^{2} II 239-242; E Vacandard, Artk Bernard (Saint), Abbé de Clairvaux, Dictionnaire de Théologie Catholique 2,1 Sp 746-785

7) MPL 183 (1854) 271B
Im folgenden sind nur die Spalten angeführt

8) "Sacramentum heißt 'heiliges Zeichen' oder 'heiliges Geheimnis'." (Sacramentum dicitur sacrum signum sive sacrum secretum) aaO (→ A 7) 271 C

9) Um den Sinn des Wortes sacramentum deutlich zu machen, gebraucht Bernhard als Beispiel aus dem täglichen Leben (de usualibus) das Bild vom Ring, der als bloßes Geschenk gegeben werden kann, allerdings aber auch äußeres Zeichen der Einsetzung in ein Erbe sein kann (hier gebraucht er das Wort investire). Erfährt dann fort:"Deshalb ließ der Herr, kurz bevor er leiden sollte, die Seinen in der Weise in seine Gnade einsetzen (investire), daß ihnen die unsichtbare Gnade durch ein sichtbares Zeichen verliehen wurde. Dazu sind alle Sakramente eingesetzt: die Teilnahme an der Eucharistie, die Fußwaschung und schließlich die Taufe selbst, der Ursprung aller Sakramente, in der wir alle mit eingepflanzt sind in das Bild seines Todes. Daher erinnert auch das dreimalige Untertauchen an die drei Tage, die wir jetzt begehen müssen." aaO (→ A 7) 271 C-D Nach dem letzten Satz ist anzunehmen, daß es sich um einen Gründonnerstagssermon handelt. In Sp 272 folgt nun eine Deutung von Taufe und Abendmahl. Die Auslegung der Fußwaschung schließt sich in Sp 273 an → vgl die folgenden Anm.

10) "Damit wir ... am allerwenigsten an der Vergebung der täglichen [Sünden] zweifeln, haben wir sein Geheimnis, die Fußwaschung (... ut de remissione quotidianorum minime dubitemus, habemus eius sacramentum , pedum ablutionem). Du fragst vielleicht, woher ich weiß, daß sie das Sakrament dieser Vergebung ist; zumal ja der Herr selbst dem Petrus versprochen hatte:'Was ich jetzt tue, verstehst du nicht, du wirst es aber hernach erkennen', [dann] aber nichts von einem Sakrament sprach, sondern nur sagte:'Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit auch ihr so tut'. Willst du aber wissen, daß hier von einem Sakrament, nicht nur von einem Beispiel die Rede ist? Dann achte darauf, was dem Petrus gasagt ist:

'Wenn ich dich nicht wasche, hast du kein Teil mit mir.' Irgendetwas ist verborgen, das zum Heile notwendig ist, ohne das selbst Petrus keinen Anteil am Reiche Gottes und Christi haben sollte." aaO (→ A 7) 273 A-B Nach diesem Text allein müßte man annehmen, daß hier von der Fußwaschung als Sakrament die Rede ist, vgl jedoch den vorausgehenden Text → A 12 unter a).

11) Diese Möglichkeit wird noch durch die Fortsetzung des Sermons nahegelgt: "Siehe, ob Petrus sich nicht entsetzte vor dem schrecklichen Wort einer solchen Drohung, wenn er das nicht anerkennen wollte als ein heilsames Geheimnis (mysterium), als er sagte: 'Herr, nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt. Und woher wissen wir, daß jene Waschung sich auf die Reinigung von den Sünden bezieht, die nicht zum Tode sind und vor denen wir uns vor dem Tode nicht bewahren können? Doch daraus, daß dem, der die Hände und das Haupt zum Waschen anbot, geantwortet wurde: 'Wer gewaschen ist, hat nichts nötig, außer sich die Füße waschen zu lassen' (Joh 13,10)". aaO (→ A 7) 273 B-C

12) Diese Vermutung kann sich auf folgende Stellen stützen:
a) den Hinweis auf 1 Joh 1,8-9 in Sp 273, der der Auslegung von Joh 13 vorangestellt ist: "Was sollen wir aber tun, weil wir in diesem Leib der Sünde und in dieser schlimmen Zeit nicht ohne Sünde sein können? Sollen wir etwa verzweifeln? Das sei ferne! Denn Johannes sagt: 'Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, ...'" (1 Joh 1,8-9)
b) auf die allegorische Deutung der Fußwaschung, die Bernhard gibt: "Gewaschen ist, wer durch die Gnade keine Sünde hat; dessen Haupt d.h. seine Gesinnung (intentio) und dessen Hände, d.h. sein Tun und Wandel rein sind. Die Füße aber, die die Beschaffenheit der Seele bedeuten (animae affectiones), können, solange wir in diesem Staube wandeln, überhaupt nicht rein sein, denn die zur Stunde gibt das Herz der Eitelkeit, dem Vergnügen oder wohl auch der Neugier nach, 'alle haben wir in vielem gefehlt.' (Jak 3,2)". Sp 274 A Hier ist der Zusammenhang mit der älteren Auslegung deutlich (→ 20.21f.32)
c) auf den Hinweis darauf, daß diese Waschung nur durch Christus geschehen kann: "Unmöglich ist es, daß sie (sc die Sünden) abgewaschen werden - außer durch Christus und von ihm. Ich sage aber: Niemand darf in verderblicher Sicherheit vor

sich hindösen, niemand dazu neigen, durch hinterlistige Worte sich in seinen Sünden zu bestätigen, da wir ja, wie Petrus es hörte, keinen Teil mit Christus haben werden, wenn nicht er sie abwäscht." Sp 274 A-B

d) auf die Erwähnung der vierten Bitte des Vaterunsers. Sp 274 B

13) Gg P Glane, Artk Fußwaschung , RGG ^{2} II 842; am besten informiert A Malvy, Artk lavement des pieds III. Question théologique: le lavement des pieds, est-il un sacrament? in: Dictionnaire de la Théologie Catholique 9,1 Sp 31-36; Malvy versteht sacramentum bei Bernhard als "Geheimnis" (mystère de la foi); ähnlich bei Ernald von Bonneval. (→ 34f) Man sollte also wirklich nicht ohne weiteres bei Bernhard sacramentum in unserem Sinne verstehen.

14) Die Schrift war bis ins 17. Jhdt hinein Cyprian zugeschrieben. Noch M-J Lagrange, Évangile selon Saint Jean, Étude Bibliques 5 ^{3} (1927) 348 z Joh 13,1ff schreibt ein Zitat aus Ernald dem Cyprian zu, vgl J Huby, Une exégèse faussement attribuée à St. Cyprien, Biblica 14 (1933) 96. Über Ernald vgl L Ott, Artk Arnold von Bonneval, Lex Th K ^{2} I 892. (Ernald und Arnold begegnen in deutscher wie fremdsprachlicher Lit nebeneinander) RE und RGG bringen nichts über ihn.

15) "Es wird also gelehrt, worin die Taufe und die anderen Sakramente bestehen und was demütige Frömmigkeit und fromme Demut zur Reinigung (expiatio) nutzen, und wie die Fußwaschung jederzeit auszuführen und zu wiederholen sei, durch die, wenn man sie recht erkennt und versteht, die Flecken, die der Seele anhaften, durch tägliche Genugtuung abgewaschen werden." MPL 189 (1890) 1650 B

16) "Gott rächt es nicht sofort, wenn man ihn verachtet,... auch hat er an der Quelle seiner Gnade nicht den Ausgang ... verschlossen, sondern er geht den Fliehenden entgegen und nötigt die Verzweifelten zurückzukehren, indem er ihnen den Weg der Buße zeigt (ostendens eis poenitentiae viam), der breiter ist als jeder andere; und wenn sie zurückgekehrt sind gibt er ihnen [die Möglichkeit] , daß die Sakramente, die sie verletzt haben, ihnen wieder nützen können, deren Wirkung sie überhaupt nicht verspüren würden, wenn ~~sie~~ nicht die Buße (poenitentia) zu ihnen gehörte." aaO (→ A 10) 1651 B

17) "Der Herr sagt zu ihm (sc Petrus) :'Wenn ich dich nicht

Wasche, hast du kein Teil mit mir'. Nach und nach wird die Notwendigkeit dieses Geheimnisses (mysterii hujus ... necessitas), die durch die oben genannte Bedingung unvermeidlich wird, erklärt. Und da wir auf andere Weise mit Christus nicht teilhaben können, als wenn er uns selbst unsere Füße wäscht ... so muß er uns waschen und abtrocknen und uns die Kraft dieses Sakraments (virtutem hujus sacramenti) deutlich machen. Oben haben wir gesagt, daß diejenigen, die einmal getauft sind, dasselbe Bad nicht wieder nötig haben; diese Waschung aber ist für die täglichen Verfehlungen eingerichtet." aaO (→ A 10) 1652 C-D

18) "Der Sklave soll sich nicht schämen, wenn ihm befohlen wird zu tun, was vorher sein Herr getan hat; und es darf uns nicht schwerfallen, einander zu vergeben, wie er uns vergeben hat, denn 'einer trage des anderen Last' (Gl 6,2)". aaO (→ A 10) 1653 A

19) (aus einem Gebet):"... du selbst mußt uns waschen; wir können uns auch nicht selbst waschen, sondern haben in allem, was wir tun, das Bad deiner Vergebung nötig." aaO (→ A 10) 1653 C

20) Daß Bernhard und Ernald nicht den Text, sondern die Handlung der Fußwaschung ausgelegt haben, ist zwar möglich, doch würde man einen Hinweis im Text erwarten.

3. Humanismus und Reformation

1) Über Erasmus vgl J Huizinga, Erasmus[4] (1951); Auszug in: Rowohlts deutsche Enzyklopädie 78 (1958) (Bibliographie auf p 186-188); KA Meiseinger, Erasmus von Rotterdam (1942); A Zscharnack, Artk Erasmus, RGG[2] II 208 (ältere Lit) ; O Schottenloher, Artk Erasmus, RGG[3] II 534-537 (Lit) Zitat nach der Ausgabe von J Clericus (Leiden 1703ff) mit Band- und Seiten- bzw Spaltenzahl

2) ..."sondern darüber hinaus ein Bild mit einem verborgenen Sinn (typum intelligentiae mysticae): daß nämlich die, die sich rüsten zum Dienst der Verkündigung des Evangeliums und die am Tisch des Herrn teilhaben wollen, ganz rein sein müssen von allen irdischen Leidenschaften (purissimos esse ab omnibus terrenis affectibus); diese Reinheit wird niemandem zuteil, wenn ihm nicht der Herr Jesus in seiner Güte, der

allein frei war von allen Flecken, alle Verunreinigungen unserer Schwäche abwischt." VII 602 D

3) Ph Melanchthon, Loci communes, epistola dedicatoria, in: Melanchthons Werke (Studienausgabe) II 1 (1952) 4 Z 38ff uö. Über Melanchthon vgl die unten →BV3A3 genannte Lit(→B29) (mit Bibliographien)

4) Annotationes in Johannem (Hagenau 1523); neuere, allerdings unkritische Ausgabe: Corp Ref 14, 1158-1163

5) Enarratio in Ev Johannis, Corp Ref 15, 287-291. Die Enarratio wurde erst 1546 unter Crucigers Namen ediert; sie stammt von 1536.

6) aaO (→ A 5) 288

4. Die spätere Auslegung: Orthodoxie, Gegenreformation, Pietismus

1) Über Flacius vgl G Moldaenke, Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation I:Matthias Flacius Illyricus, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 9 (1936) ; ders, Artk Matthias Flacius , RGG II ^{3} 971; daneben aus der älteren Lit vor allem: W Dilthey, Die kirchliche Theol, die historische Kritik und die Hermeneutik, in: Gesammelte Schriften II (1914) 110-126; K Holl, Luthers Bdtg für den Fortschritt der Auslegungskunst, in: Gesammelte Aufsätze zur KG I (Luther) $^{2.3}$ (1923) 578-582.

2) So in der Glossa compendiaria z Joh 13,1ff (Basel 1570) p 423 wie auch ebd z Joh 13,13; ähnlich in der Clavis Scripturae I (Basel 1580) sv lavare, Sp 526 Z 47-54; ferner sv pes ebd Sp 891 Z 10-14; man könnte hier auch noch den Artk mundus ebd Sp 697,70-698,4 erwähnen.

3) Der Däne Nicolaus Hemmingius studierte 1537-1542 in Wittenberg (vor allem bei Melanchthon), war später Pfarrer und Professor in Kopanhagen; nachdem er im Abendmahlsstreit 1579 seine Professur verloren hatte, wurde er Kanonikus in Roskilde auf Seeland. Sein zweibändiger Johanneskommentar erschien 1591/92 in Basel: Nicolaus Hemmingius, Commentarii in Evangelium Domini nostri Jesu Christi secundum Iohannem pars II (Basel 1591) bes 96-100; über Hemmingius vgl V Waschnitius, Artk Niels Hemmingsen, RGG^{2} II 1795 (dort ältere Lit); W Göbell, Artk Niels Hemmingsen, RGG^{3} III 218 (Lit).

4) Vgl dazu die Register der beiden Bände sv Augustinus

5) aaO (→ A 3) 97 B-C

6) aaO (→ A 3) 97 D

7) B Aretius, Commentarii in Evangelium D. nostri Jesu Christi secundum Joannem [2] (Lausanne 1579) fol 324a. Über Aretius vgl die oben →BI♦A2 genannte Lit (IIp10)

8) F Gomarus war das Schulhaupt der Kontraremonstranten im arminianischen Streit; Ausgabe: Franciscus Gomarus, Selectorum Euangelii Joannis illustratio, in: Opera omnia Pars I (Amsterdam 1664) 267-500. Außer zum Joh-Ev ist nur ein ähnlicher Komm zu einzelnen Fragen im Mt-Ev und zu Kap 1.2 des Mk-Ev erhalten. Zu den Briefen hat Gomarus fortlaufende Komm geschrieben. Diese enthalten allerdings auch digressiones und quaestiones zu Einzelfragen. Über F Gomarus vgl: A Eekhof, De theologische Faculteit te Leiden in de 17de eeuw (Utrecht 1921) Regst sv; ders, Artk Franciscus Gomarus, RGG [3] II 1691f Neben Chrysostomus u Hieronymus scheint Gomarus auch Katenen gekannt zu haben. So begegnen etwa im Galater-Kommentar Oecumenius und Theodoretus, aber auch Ambrosius und Augustinus; von mittelalterlichen Komm Lyranus, von reformatorischen u späteren vor allen Beza, Musculus, Aretius, am häufigsten jedoch Chrysostomus. [Überprüft am Komm zu Gal 1-3 aaO (→ A 8) Pars II 115-169]

9) aaO (→ A 8) I 465a-466a

10) "Das scheint zunächst unbestritten festzustehen, daß das Wort 'waschen' nicht wörtlich (proprie) zu nehmen ist ..., sondern es ist übertragen (metaphorice) als eine Art Gleichnis (per similitudinem quendam) von der (von Petrus) verlangten äußeren Waschung völlig richtig auf die Reinigung der Seele zu deuten wie auch jene äußere Waschung die Wohltat der inneren Waschung der Seele anzeigt." I 465 a

11) "Zunächst einmal bedeutet sie (sc die Fußwaschung) die Reinigung von der Schuld der Erbsünde wie auch der tatsächliche Sünden um des Blutes Christi willen, dh genauer gesagt: durch sein Leiden und um seines blutigen Todes willen ... Daneben steht die andere Art der Waschung im Sinne der Heiligung (sanctificatio), durch die wir von der uns angeborenen Sünde selbst, von den häßlichen und Gott verhaßten, tödlichen Flecken durch den Geist Christi gereinigt werden, zuerst von der Herrschaft der Sünde, dann von ihren Überresten." I 465a-b

12) G Calixtus, Quatuor Evangelicorum Scriptorum Concordia (Goslar 1638) 323; über Calixt vgl O Ritschl, Artk Georg Calixt, RGG^2 I 1423f (dort ältere Lit); F Lau, Artk Georg Calixt, RGG ^{3} I 1586f) (neuere Lit)

13) Über H Grotius: L Zscharnack, Artk H Grotius, RGG ^{2} II 1497-1499 (dort ältere Lit); M Elze, Artk Hugo Grotius, RGG^3 II 1885f. Daß Grotius Arminianer war, war neben seinen Beziehungen zu Johan van Oldenbarneveldt einer der Hauptgründe dafür, daß er 1619 zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurteilt wurde. Nach der Vorrede zu den Annotationes in NT hat er mit der Arbeit an diesen im Gefängnis begonnen; Über Grotius vgl auch W Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jhdt, in: Gesammelte Schriften II (1914) 132-134. Hier wurde folgende Ausgabe benutzt: H Grotius, Annotationes in Novum Testamentum, ed CE v Windheim (Leipzig-Erlangen 1755)

14) Nach Zscharnack aaO (→ A 13) 1498 hat Grotius während seines Studiums vor allem von Scaliger Anregungen empfangen. Das würde gut den Einfluß des Humanismus bei Grotius erklären. Über den sublimior sensus aaO (→ A 13) Sp 1080b z Joh 13,8 An jüd Quellen begegnen Josephus, Philo (→ A [illegible]), aber auch Talmudtraktate und Midraschim, Targume, schließlich mittelalterliche Autoren wie Maimonides ua. So begegnet uns aaO (→ A 13) 948a z Joh 1,4 Bereschit rabba; 955 a z Joh 1,14 werden allg die Rabbini zitiert; 1045b z Joh 9,24 heißt es "Thalmudicis digestis titulo de synedrio". Irgendwelche genaueren Angaben sucht man überall vergeblich. Ein Versuch religionsgeschichtlicher Vergleiche begegnet uns in der Auslegung zu Mt 26,27 aaO (→ A 13) 516a-b. Hier wird man auch von einer wahllosen Anordnung sprechen können. Was aber den Leser des 20. Jhdt zur Verzweiflung treiben kann, ist die ungenaue Zitation. Nur ein Beispiel: Zu Joh 13,1 wird zitiert: Catullus: Quae tibi iucundo famularer serva labore / Candida permulcens liquidis vestigia lymphis. Eine Angabe des Gedichts und des Verses oder des Zusammenhangs fehlt. Allerdings ist das Gedicht, wenigstens für den Kenner Catulls, nach dem Versmaß noch relativ schnell zu finden. Schwieriger ist es schon bei dem Hdt-Zitat zu V 1; hier ist nicht einmal das Buch genannt, um das es sich handelt! (Die beiden Zitate: Hdt VI 19, Catull 64, 158f → I, 94f)

15) "Mos Christi est a rebus, quae adspiciuntur, ad sensum

sublimiorem ascendere." aaO(→ A 13) 1080 b . Neben dem vordergründigen Sinn steht also ein höherer,moralischer Sinn,der von vornherein gegeben ist . Der erasmische Einfluß ist hier deutlich greifbar , vgl → 35f mit A 1-2(II p 18f)

16) A Calovius , Biblia Novi Testamenti illustrata Tom I (Dresden - Leipzig 1719) zu Joh 13,1 ff : p 783-786; über Calov vgl F Lau , Artk Abraham Calovius , RGG ^{3} I 1587 (dort weitere Lit)

16 a) Das zeigt der in barocker Weise umfangreiche Titel: "Biblia...illustrata : in quibus ...VII.Loca classica plerasque ex professo tractantur ; VIII. Corruptelae Haereticorum , & aliorum luculenter retunduntur ; IX. Grotianae depravationes & ψευδεπιγραφίαι justo examini sistuntur & exploduntur ... usf. Auch die epistula dedicatoria enthält eine scharfe Absage an Grotius .

17)"Wer von den Sünden geistlich gereinigt ist und die Vergebung der Sünden empfangen hat , der braucht sich nur die Füße zu waschen , dh wegen der Schwachheit , wegen des Fleisches , der sündigen Leidenschaften und der Sünden , die ihm selbst immer noch anhängen ,braucht er eine tägliche Waschung. " (785 b) Die Auseinandersetzung Calovs mit anderen Auslegern ist im ganzen recht oberflächlich .

18) J Maldonatus , Commentarii in IV Evangelia ed C Martin II (1854) zSt 805ff. Maldonat (= Juan de Maldonado) stammte aus Spanien und war Professor an verschiedenen Jesuitenkollegien. Er galt in der Zeit der Gegenreformation als einer der führenden römisch-katholischen Exegeten. Er hat wesentlich dazu beigetragen , daß die mittelalterlichen Komm vergessen wurden.Über Maldonat vgl JI Tellechea , Artk Juan de Maldonado, LexThK^2 VI 1326(dort weitere Lit).

18a) "Mir scheint in wahrheit 'Cyprian'das Geheimnis dieser Waschung herausgefunden zu haben,nämlich daß durch diese Fußwaschung(ablutio pedum - auffällig hier die Formulierung des Ernald von Bonneval , vgl → 34 mit A14f) das Sakrament der Buße angedeutet ist, das wie eine zweite Taufe ist, da wir durch unsere Tränen gewissermaßen wieder getauft werden" aaO(→A 18) 805 b. Dieses Zitat zeigt das noch wenig kritische Denken Maldonats . Trotz verständiger Auswahl der Zitate berücksichtigt er nicht,daß der Sakramentsbegriff im Mittelalter(oder gar in der Alten Kirche) noch nicht so entwickelt war wie in den Entscheidungen des Tridentinums.Dergleichen Fehler finden sich auch sonst gelegentlich bei katholischen Autoren(→ 99mit A2).

19) Robertus Bellarminus, Disputationes de controversi s Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos Tom III (Ingolstadt 1601) 235C-D -237 D.

20) Über Bellarmin: G Buschbell, Artk Robert Bellarmin, RGG ^{2} I 884f; S Tromp, Artk Robert Bellarmin, Lex Th K ^{2} II 160-162; FW Kantzenbach, Artk Robert Bellarmin, RGG ^{3} I 1026f (in allen Artk weitere Lit)

21) M Chemnitius, Examen Concilii Tridentini ed E Preuss (1861) 231 B

22) aaO (→ A 19) 236 B/C

23) "Schließlich war (die Fußwaschung) auch gewissermaßen ein Zeichen und Bild für die Reinigung, die wir durch das Leiden Christi bekommen sollen, wie Cyrill (→ 31f) an dieser Stelle interpretiert." aaO (→ A 19) 236 C

24) aaO (→ A 19) 236 C/D

25) "Trotzdem kann sie (sc die Fußwaschung) im übertragenen Sinne (mystice) bedeuten, daß, wie Augustin diese Stelle interpretierte, auch die Gerechten es nötig haben, daß Christus sie täglich von ihren leichteren Sünden (peccata venialia) wäscht, welche Flecken gleichen, die schon um des menschlichen Erdenwandels willen an den Füßen haften. Doch all dies macht noch kein Sakrament aus, denn hier handelt es sich um ein Abwaschen von Sünden, das keine (vor Gott) angenehm machende Gnade (gratia gratum faciens) erfordert. Abgesehen davon können wir der Stelle nicht entnehmen, daß die Fußwaschung selbst die leichteren Sünden tilgt, denn dann müßten wir jeden Tag die Füße waschen - sondern nur jene eine (unica) Waschung, die der Herr an seinen Jüngern vollzog, war ein Bild (figura) der inneren Reinigung, die wir von Christus empfangen haben . Die Fußwaschung als solche ist also kein Sakrament im eigentlichen Sinne (non igitur ipsa pedum lotio est sacramentum proprie dictum)". aaO (→ A 19) 236 D-237 A

26) So wurden die Kommentare des Dionysius Rickel (gen Carthusianus), eines spätmittelalterlichen Exegeten (etwa 1402-1472), im 16. Jhdt etwa dreißigmal aufgelegt; vom 17. bis zum Ende des 19. Jhdt erschien keine weitere Auflage. Über Dionysius Carthusianus vgl K Heussi, Artk Dionysius der Kartäuser, RGG^{2} I 1944 (dort weitere Lit); G Ritter, Studien zur Spätscholastik II, SAH 1922,7 (1922) passim; Ältere Lit in: SM Deutsch, Artk Dionysius der Karthäuser, RE^{3} 4,698-70[illegible];

K Groh - Zonning, Der letze Scholastiker (1904); MA Schmidt, Dionysius der Kartäuser, RGG ^{3}II 202; K Swehden, Artk Dionysius der Kartäuser, Lex Th K ^{2} II 406f.

27) Allg über den Pietismus außer den Artk in den Nachschlagewerken A Ritschl, Gesch des Pietismus III (1886) 62ff; E Hirsch, Gesch der neueren evangelischen Theol II (1951) bes 179-185; über Bengel: E Nestle, Bengel als Gelehrter, Marginalien u Materialien (1893), über den Gnomon p 81-86;

28) Der Verf benutzt im folgenden die Ausgabe: JA Bengel, Gnomon Novi Testamenti (Tübingen 1742). Die Auflagen des 19. Jhdt enthalten erbauliche Zusätze aus einem NT in neuer Übersetzung, das 1753 nach Bengels Tod ediert wurde. Gerade durch diese Zusätze wird jedoch das Anliegen Bengels nicht gewahrt.

29) vgl unten B VI 5 (p 73) mit A 10. 13

V Die Fußwaschung als christologische Aussage

1. Die alte Kirche

1) Ich habe keine gnostischen Auslegungen der Fußwaschung finden können. Weder W v Loewenich, Das Johannesverständinis im 2. Jhdt, Beih ZNW 13 (1932) nennt eine solche Auslegung, noch ist in den bisher edierten Texten von Nag Hamadi oder in den manichäischen oder mandäischen Texten die Fußwaschung erwähnt oder ausgelegt.

1a) Über Irenäus vgl Altaner 118-125 (dort weitere Lit)

2) Dazu v Loewenich aaO (→ A 1) 135

3) Das angebliche Jeremiazitat begegnet auch Justinus Martyr, Dial c Tryph 72,4; Iren Haer III 20,4 (Harvey II 108) (als Jesajazitat) IV 33,1 (Harvey II 256) und V 31,1 (Harvey II 411) (beide Male allg als Prophetenzitat). Das Motiv klingt an in 1 Pt 3,19; 4,16. Eine genaue Schilderung der "Höllenfahrt Christi" im Nikodemusevangelium Kp 17,-27 (Hennecke I ^{3} 348-353)
Zum Ganzen vgl J Kroll, Gott u Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Studien der Bibliothek Warburg 20 (1932); dort Beispiele für diese Vorstellung aus dem ganzen Altertum .

4) So v Loewenich aaO (→ A 1) 135
Zur Lehre von der ἀνακεφαλαίωσις vgl Iren Haer IV 6,2 (Harvey II 158) uö; vgl dazu v Loewenich aaO (→ A 1) 132-136; H Schlier, Artk ἀνακεφαλαιόομαι, Th W III 681,8ff; F Loofs,

Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte ^{6} (1959) 106-118; Altaner 118-125 bes 123

5) Der Text von Lk 22,27 in dem Zitat weicht von allen anderen Lesarten ab; am ähnlichsten ist er der von D gebotenen .

6) Orig Komm z Joh 32 §§ 25- 41; vgl auch § 115; zu Orig vgl oben → B I 1 A 1 (Lp5)

7) aaO (→ A 6) §§ 47f

8) aaO (→ A 6) §§ 49f; hier steht auch ein Hinweis auf Lk 22,26f

9) Über Chrysostomus vgl Altaner 287-297; H v Campenhausen, Griech Kirchenväter, Urban-Bücher 14 (1955) 137-152; H Lietzmann, Gesch der alten Kirche IV ^{3} (1961) 102-115 (bes zur Predigttätigkeit des Chrys); über seine Christologie am kürzesten Altaner 294 (mit Stellenangaben); dem dort dargestellten Typ entsprechen die Aussagen unseres Textes.

10) Bes die Auslegung z Joh 13,14f ist ein Beispiel dafür, vgl das Referat unten (→ S 53).

11) Über Theod Mops : R Abramowski, Artk Theodor v Mopsuestia, RGG ^{2} V 1108; J Quasten, Artk Theodor von Mopsuestia, RGG ^{3} VI 748; K Bihlmeyer, Artk Theodor von Mopsuestia, Lex Th K X 40-42; P-Th Camelot, Artk Theodorus, Bischof von Mopsuestia, Lex Th K X^{2} 42-44; Altaner 285-287; in allen Artk weitere Lit. Die syr Übers ist ediert v I-M Vosté OP in Corp Script Christ Or 115 (1940) [syr Text] u 116 (1940) [lat Übers]; R Devreesse, Essai sur Théodor de Mopsueste, Studi e festi 141 (1948). In einem Anhang p 387-419 enthält die Arbeit eine kritische Ausgabe der griech Fragmente. Die Ausgabe in MPG 66 (1864) 972 C/D 1000 völlig wertlos.

12) In der nur in Cod a (dem Codex Vallicellanus B 40, einem Pergamentkodex des 12. Jhdt mit einer Johanneskatene, der sehr viele Fragmente von Theod Mops, mehr als alle anderen Hdschr mit Joh-Katenen, enthält) erhaltenen Erläuterung zu V1 gibt Theod eine Einleitung, in der er betont, daß Jesus weder unwissend noch ohne seinen Willen dem Leiden entgegenging, (οὔτε ἀγνοῶν οὔτε ἄκων ἤλθεν ἐπὶ τὸ πάθος). Zu V 4-5 gibt er die eigentliche Deutung der Fußwaschung: "Er (sc Christus) wußte, daß er seine Vollmacht ausübte, und daß er Herr über alles war, daß er zum Heil gekommen war und daß er wieder dorthin ging, wo er in seinem eigenen Fleisch

lebte, und er war doch nicht überheblich. Im Gegenteil ... er hielt weder die Arbeit noch die Gestalt eines Sklaven für beschämend (οὔτε τὸ ἔργον τὸ δουλικόν, οὔτε τὸ σχῆμα αἰσχύνης ἄξιον εἶναι νομίζων)" Hier ist also Phil 2,6ff als Hintergrund für das Geschehen angesehen. Darin zeigt sich die Verwandtschaft mit Chrysostomus (→ 93.57) Devreesse aaO (→ A 11) 379,18-32

13) Das kann auch daran liegen, daß die Reste des Johannes-Kommentars nicht die ganze Auslegung bieten (auch die syr Übers ist wahrscheinlich nur eine Kürzung); die ethische Deutung vgl unten → 58f

14) Über Kyrill vgl oben → B III (p18) mit A1.

15) Das zeigt die Stelle MPG 74 (1863) 116 z Joh 13,2: ("εἰδὼς ὅτι πάντα αὐτῷ παρέδωκεν ὁ πατήρ· ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ, ἐκ τῆς οὐσίας ἐγεννήθη τοῦ ἴσου καὶ πατρός.). Der Begriff οὐσία begegnet hier zum ersten Male in der Auslegung der Stelle Joh 13,2. Offenbar von Kyrill beeinflußt ist die in der Johanneskatene des B Corderius (Antwerpen 1630) p 333,3-6 überlieferte Auslegung des Ammonius, die auch mit der Sendung schließt ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας ἐγεννήθη τοῦ πατρός.

16) "Alles, was geschaffen ist, ist Christus unserm Heiland zu eigen ... Sein Eigentum sind auch alle vernunftbegabten Wesen auf Erden, da er Herr (δεσπότης) ist über alles, auch wenn ihn einige nicht als Schöpfer anbeten. Er liebte nun die Seinen auf der Welt; denn, wie Paulus sagt ... er, der 'in der Gestalt Gottes' ... war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern um unseretwillen, die wir in dieser Welt sind, 'entäußerte er sich' lieber 'und nahm Knechtsgestalt an' (Phil 2,6f)" (112 B)

17) "Ja, auch auf andere Weise liegt den heiligen Evangelisten daran, zu zeigen, daß unser Herr Jesus Christus den Zeitpunkt des Leidens vorausgewußt habe, damit nicht einer von denen, die anders zu lehren (ἑτεροδοξεῖν) gewohnt sind, seine göttliche Herrlichkeit verachtet, indem er behauptet, er sei wegen seiner Schwachheit gefangen worden... " (112 D)

18) Zur Christologie Kyrills vgl Altaner 256f (mit Lit); F Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte ^{6} ed K Aland (1959) 229-232.

19) Über Cyrillonas vgl Altaner 311. Syr Text bei G Bickell, ZDMG 27 (1873) 566-568; deutsche Übers von P. S Landersdor-

for OSB in BKV^2 6 (1913) 26-30 (danach im folgenden zitiert)

20) aaO (→ A 19) 26

21) aaO (→ A 19) 26f

22) aaO (→ A 19) 27

23) aaO (→ A 19) 27f

24) aaO (→ A 19) 28

25) Petrus erhebt sich vor Jesus und spricht: "... Du wäschst die Füße elender Menschen! ... Du, o Herr, willst meine Füße waschen! Wie könnte das die Erde ertragen? Die Kunde von dieser Deiner Tat würde die ganze Schöpfung in Erstaunen versetzen... O Herr, das kann nicht geschehen, denn schon die bloße Kunde davon erschüttert die Schöpfung!" aaO (→ A 19) 28f

26) Die "Einleitung über Leben und Schriften des Cyrillonas" aaO (→ A 19) 3-8 arbeitet mit sehr vielen Vermutungen, Hypothesen und vorgefaßten Meinungen. Landersdorfer schließt sich Bickell an, dessen Datierung jedoch nicht unwidersprochen geblieben ist, vgl die ebd genannte Lit.

27) Auch die übrigen Hymnen, die unter dem Namen des Cyrillonas überliefert sind, zeigen eine so einseitig übersteigerte Betonung der göttlichen Natur, daß die beiden metrischen "Homilien über das Pascha Christi". aaO (→ A 19) 30-47

28) Über Augustin vgl oben → [illegible] mit A 1

29) "In seiner (urspr) Sprache, dh im Hbr heißt Passa Übergang (transitus), deshalb weil das Volk damals, als es zum ersten Mal das Passa feierte, das rote Meer überschritt... Wir sind bei dem heilsamen Übergang (transitus) dabei... Wir gehen also hinüber zu dem ewigen Gott, damit wir nicht mit der vergänglichen Welt vergehen ... (folgt Text Joh 13,1) Das ist das Passa, der Übergang. Woher und wohin? Aus dieser Welt zum Vater. Die Hoffnung ist den Gliedern im Haupt gegeben, daß sie ihm bei seinem Übergang ohne Zweifel folgen sollen." Aug Tract in Joh 55,1, Z 11ff (CCh 36 p 463f)

30) So auch zu V 1b (in finem dilexit eos): finis perficiens, non interficiens, finis quo usque eamus, non ubi pereamus ... Ipse est finis noster, in illum est transitus noster. Tract 55,2 Z 7ff (p 464) Eine Übersetzung muß hier alles zerstören!

31) "Was ist daran verwunderlich, wenn er sich vom Mahl erhob und seine Kleider ablegte, der, da er von göttlicher Gestalt war, sich selbst entäußerte? Und was ist daran verwun-

derlich, wenn er sich mit einem Leintuch umgürtete, der Knecht gestalt annahm und in seinem Verhalten als Mensch gefunden wurde?" (Deutliche Anspielung auf Phil 2,6ff) Tract 55,7 Z 1ff (p466) Vgl auch das Folgende!

32) "Wer würde nicht davor zurückschrecken, sich von Gottes Sohn die Füße waschen zu lassen? ... (Petrus) wollte es nicht sehen, konnte es nicht ertragen, daß Christus sich bis zu seinen Füßen erniedrigt." Tract 56,1.2 (p 467)

33) Ob zu der Zeit Augustins in Nordafrika eine praktische Notwendigkeit für eine solche Fragestellung bestand, ist nicht klar.

2. Das Mittelalter

1) MPL 114 (1879) 911 B/D . Lit zu Pseud-Hier vgl oben BI 3 A 1

2) Über Beda Venerabilis vgl oben → BI 3(22)A 4

3) Über Alkuin vgl oben → BI 3(23)A 7-8. Der Johanneskommentar Alkuins ist tatsächlich ein Exzerpt aus Aug Tract in Joh, das nur an wenigen Stellen eigene Auslegungen Alkuins enthält. Nach der einleitenden Widmung ist der Kommentar für zwei Nonnen, eine Schwester und eine Tochter Karls d Gr, bestimmt, denen Augustins Kommentar zu schwierig war; vgl dazu A Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II ^{4} (1912) 144 A 3

4) MPL 100 (1863) 923-927

5) Über Hrabanus Maurus vgl oben → BI 3A9, BVI4 dort im Text auch ein Zitat aus Hom I 15, MPL 110 (1864) 30-33 (→ 62)

6) Über Rupert von Deutz vgl oben BN2(33) A 5

3. Die Reformation

1) Dazu unter anderen K A Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit (1911); H v Schubert - K A Meissinger, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit, SAH 1920, 9 (1920); K Holl, Luthers Bdtg für den Fortschritt der Auslegungskunst, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I : Luther ^{3} (1923) 544-582; G Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, FGLP 10,1 (1942); P Althaus, Die Theologie Martin Luthers (1962) bes 71-96; speziell über Luthers Johannesauslegung: W v Loewenich, Luther und das joh Christentum, FGLP 7,4 (1935); auf seinen Ergebnissen baut auf: E Ellwein, Summus evangelista

(1960) bes in dem Artk: Die Christusverkündigung in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums (p 93-135).

2) WA 18,606,29. Vgl dazu bes Althaus aaO (→ A 1) 75 (dort weitere Stellen)

3) Über Melanchthon vgl R Stupperich, Melanchthon (1960); ders, Der unbekannte Melanchthon (1961) in beiden Werken Lit. Die Ausgabe der Annotationes von 1523 ist eingesehen und mit dem Text von Corp Ref 14,1158-1163 verglichen worden. Luthers Vorwort ist ein Brief an Nikolaus Gerbel in Straßburg. Genaueres dazu WA 12,53-57. Vgl ferner E Bizer, Theol der Verneißung, Studien z theol Entwicklung des jungen Melanchthon (1964) 219-288.

4) Corp Ref 14,1160f. Es ist eigentlich nicht zu sehen, worin die Beziehung zum Johanneischen Text besteht.

5) Corp Ref 15,287-291 bes 288. Über die Entstehung des Kommentars vgl die Vorrede Corp Ref 15,1f. Der Sache nach findet sich das, was im Kommentar von 1523 gesagt ist, auch in diesem Kommentar, allerdings knapper gefaßt; zur ethischen Deutung vgl → 66 mit A 18-22

6) M Bucer, Enarratio in Ev Johannis, Argentorati (Straßburg) 1528 bei Joh. Hervagius (UB Erlangen). Dazu ist seit A Lang, Der Evangelienkommentar Martin Bucers und die Grundzüge seiner Theol (Studien zur Gesch der Theol u der Kirche 2,2 1900) bes 57-61 nichts erschienen. Über Bucer vgl R Stupperich, Artk Bucer, Martin, RGG ^{3} I 1453-1457; H Bornkamm, M Bucers Bdtg für die europäische Reformationsgeschichte, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 169 (1952)

7) "Denn der Heiland, der ja Herr über alles war, hat doch, wie man glaubt, nicht verschmäht, die Füße seines Verräters Judas zu waschen (es ist davon geschrieben, daß er die der Jünger wusch und daß keiner ausgenommen blieb)." (207 a) (→ A 6) Das erinnert in der Formulierung an Chrysostomus (→ BV 1 [95])

8) Über Brenz vgl H Fausel, Artk Johannes Brenz, RGG ^{3} I 1004f (dort weitere Lit); über die Entstehung seines Johanneskommentars Th Pressel, Anecdota Brentiana (1868) p 242f (Brief vom 31.3.1544) und 246 (Brief vom 21.6.1544)

9) Zur Christologie bei Brenz vgl die Untersuchung von O Fricke, Die Christologie des Joh Brenz (1926)

10) Joh Brentius, Evangelion quod inscribitur secundum

Ioannem, 154 homiliis explicatum (Frankfurt 1554) 665-683; hier 680 Mitte; im Zusammenhang ist vom Erdendasein Jesu die Rede; es lassen sich noch Parallelen aus anderen Stellen der Auslegung zu Joh 13,1-20 anführen, so etwa 666 unten: "Darüber hinaus wußte er, daß die anderen Jünger ihn im Stich lassen würden...; trotzdem waren seine Liebe und Güte so groß, daß er ... ihnen noch viel mehr diente, nicht nur durch die Fußwaschung, sondern auch dadurch, daß er den Tod für ihre Sünden auf sich nahm (non tantum lavatione pedum, verum etiam susceptione mortis pro peccatis ipsorum)." Ähnlich ist auch die Stelle 679.

11) Über Calvin vgl F Wendel, Calvin (1950) 16-20 uö. Der Johanneskommentar Calvins ist in Corp Ref 75 ediert; die Auslegung zu Joh 13,1-20 steht Sp 304-313.

12) "Andererseits ist hier nicht von der Vergebung der Sünden die Rede, sondern von der Erneuerung, in der Christus die Seinen nach und nach und mit ständigen Fortschritten den Lüsten des Fleisches ganz und gar entreißt. (308)

13) Corp Ref 75 Sp VIII

4. Von der Orthodoxie bis zum Pietismus

1) Benedictus Aretius, Commentarii in Evangelium D. nostri Jesu Christi secundum Joannem [2] (Lausanne 1579); über Aretius vgl oben →BI 4 (25) A 2

2) Aretius (→ A 1) fol 6a. Dieses Verfahren stammt aus dem Humanismus und wurde besonders von Melanchthon in der theologischen Auslegung eingeführt; vgl dazu W Maurer, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift, Luther-Jahrbuch 27 (1960)

3) Aretius (→ A 1) fol 324b

4) Über Flacius vgl oben BIV 4 (37) A 1 (II p 19)

5) Clavis Scripturae Sacrae seu de Sermone Sacrarum Literarum autore Mathia Flacio Illyrico I.II (Basel 1580/81). Der erste Band ist eine Art Konkordanz zur Bibel in Stichworten.

6) N Hemmingius, Commentarii in Evangelium Domini nostri Jesu Christi secundum Johannem II (Basel 1591) bes 96-98. Über Hemmingius vgl oben BIV 4 (37) A 4 (II p 19)

7) Aegidius Hunnius, Commentarius in Evangelium secundum

Iohannem, in: Opera Latina ed H Gartius vol III (Wittenberg 1608) z Joh 13 bes Sp 912-914; Über Aegidius Hunnius vgl O Ritschl, Artk Aegidius Hunnius , RGG^2 II 2050f (dort ältere Lit); F Lau, Artk Aegidius Hunn(ius), RGG^3 III 490f (Lit)

8) Hunnius aaO (→ A 7) Sp 913 B-C

9) "Christus ist ein lebendiges und unbedingtes Vorbild der Demut (humilitatis vivum et expressum exemplar), er, der, obwohl er Herr über Himmel und Erde war, doch nicht zögerte, sich herabzubeugen zu den Füßen der Jünger ... wenn er selbst, unser Herr und Meister, sich nicht weigerte, mit einem solchen Beispiel (exemplum) tiefer Demut uns voranzugehen, so ziemt es auch uns, nach seinem eigenen Beispiel und Gebot uns um Demut zu mühen. So sagt er selbst (Mt 11,29):'Lernt von mir denn ich bin sanft und von Herzen demütig' und Paulus empfiehlt uns (Phil 2,5ff) diesem Beispiel mit aufmerksamer Sorgfalt nachzufolgen." Locus communis VI aaO (→ A 7) 913 C-D

10) Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche^2 (1952) 807,33 - 808,21

11) Hugo Grotius, Annotationes in Novum Testamentum ed CE v Windheim (Leipzig/Erlangen 1755); über Grotius vgl oben B IV 4 (36) A 13f (I p 24)

11a) aaO (→ A 11) 946a-b. 947 (Vorrede zum Joh-Ev und Auslegung zum Johannesprolog)

12) Seiner Konfessionszugehörigkeit nach war Grotius Arminianer, doch besagt das nicht viel, vgl seine Vorrede zu den Annotationes aaO (→ A 11) p 4

13) aaO (→ A 11) 1079 a

14) aaO (→ A 11) 1079 b

15) aaO (→ A 11) 1079 b

16) A Calovius, Biblia Novi Testamenti illustrata Tom I (Dresden-Leipzig 1719); zu Joh 13,1-17: p 783-786; über Calov vlg oben → B IV 4 (36) A 16-16a (I p 24)

17) Calovius aaO (→ A 16) 785 a

18) J A Bengel, Gnomon Novi Testamenti (Tübingen 1741); über Bengel vgl → B IV 4 (61) A 27f (I p 24)

19) Bengel, Gnomon (→ A 18) 372 b

19a) aaO (→ A 18) 373 a

20) Man kann sich bei Bengel fragen, ob er nicht direkt bei den Reformatoren wieder anknüpft; gerade die Praefatio zu seinem Gnomon verstärkt diesen Eindruck.

VI Die ethische Deutung der Fußwaschung

1. Die alte Kirche

1) Über Cyprian vgl Altaner 152-161 (mit Lit); Kurzbiographie bei H v Campenhausen, Lat Kirchenväter, Urban-Bücher 50 (1960) 37-56 (knappe Lit-Angabe p 55f)

2) Über Testimonia vgl Altaner 155; zum altlateinischen Bibeltext und Cyprian vgl B M Metzger, Der Text des NT (1966) 72-76. 86f

3) Cyprian hat dazu noch öfter geschrieben; vgl außer verschiedenen Briefen bes die Schriften De bono patientiae (256 entstanden) und De zelo ac livore (Entstehung umstritten: entweder 250/51 oder 256/57) (Altaner 156)

4) Dazu Altaner 48f (mit Lit); deutsche Übers H Achelis-J Flemming, TU NF 10,2 (1904) 86f (Kommentar p 266-317)

5) Über Orig vgl die oben →BI 1 (16) A 1 angegebene Lit (IIp5)

6) Hom in Js 6 z Js 6,9 (GCS 33 p 272,4 - 273,20); Hom z Ri 8 z Ri 6,37ff (GCS 30 p 514,10 - 515,23); beide Homilien sind nur in lat Übers erhalten.

7) ed E Preuschen, in: GCS 10 (sehr gute Einleitung!) Übers bei R Gögler, Origenes, Das Ev nach Joh, in: Menschen der Kirche NF 4 (1959) (Einleitung p 15-90). Im folgenden in der Randzählung der Ausgabe von Preuschen zum 32. Buch des Joh-Kommentars

8) Über Chrysostomus vgl die oben BV 1 (73) A 9 (IIp25) angeführte Lit; vgl auch J Förster, Die Exegese des 4. Evangeliums in den Joh-Homilien des Chrys, Diss Berlin (1951)

9) Über die Predigttätigkeit des Chrys vgl H Lietzmann, Gesch der alten Kirche IV ^{3} (1961) 102-115 bes 111

10) Über Kyrill von Alexandrien vgl die oben →BIII (29) A2 genannte Lit (IIp12)

11) Der literarische Ehrgeiz Kyrills macht sich weniger im Satzbau (der ist auch bei ihm einfach) und rhetorischen Figuren (sie sind relativ selten) als im Wortschatz bemerkbar. (statt ἀγάπη : ἀγάπησις, statt νόμος : νόσημα usw)

12) Lit über Katenen bei Altaner 20f. 488f. uö (vgl Regist sv Katenen)

13) Über ihn vgl Altaner 253

14) Die Datierung schwankt zwischen dem 4. Jhdt (Th Zahn, ZKG [1920] 1-22. 311-336) und dem 6. Jhdt (R Devreesse, Arth

Chaînes exégétiques, Dict Bibl Suppl I 1174, 1204)

15) Auch darüber gehen die Ansichten stark auseinander, vgl die Lit bei Altaner 253; am meisten wird alexandrinische Herkunft angenommen

16) Die Ausgabe der Johanneskatenen des Codex Cusanus von Balthasar Corderius (in Text Cord Cat) von 1630 wird unterschiedlich beurteilt. H Lietzmann - G Karo, NGG 1902, 1.3.5, (1902) 150 werten sie positiv, ähnlich J Reuß, Mt- Mk- u Joh-Katenen, NT Abh 18,4-5 (1941) 6 u ^egist ev Corderius; Anders Devreesse aaO (→ A 14). Geradezu vernichtend ders, Essai sur Theodore de Mopsueste, Studi e Testi 141 (1948) 293: "L'edition ... doit être considérée comme un temoin suspect et infidèle..."

17) Vgl die oben →BV 1(43) A 11 (Tp 26) genannte Lit über Theod Mops

18) Devreesse, Essai sur Theodor ... aaO (→ A 16)

19) Es handelt sich um einen Pergamentkodex aus dem 12. Jhdt

20) Die griech Fragmente zu Joh 13,1-17 stehen bei Devreesse Essai aaO (→ A 16) 379 Z 18 -382 Z 7 (die daneben stehenden Vergleichszahlen beziehen sich auf die lat Übers der syrischen Übers in Corp Script Christ Or 116)

21) Eine Beziehung zur Gemeinde wie bei Chrys ist bei Theod Mops nicht festzustellen

22) Über Augustin vgl die oben →BII(16)A 1 angegebene Lit

23) Aug Tract in Joh 58,4 Z 4ff, CCh 36 p 474

24) Tract in Joh 58,4 Z 15ff (p 474)

25) Tract in Joh 58,4 Z 18ff (p 474)

26) Aug Enarratio in Ps 92 (93), 3-4 (MPL 37 [1845] 1148): (non ergo ad sacramentum tamquam mundationem pertinebat, quod lavit eis pedes, sed ad exemplum humilitatis ... Davor steht eine Nacherzählung von Joh 13,1ff, die im Gegensatz zu Tract in Joh die Stelle Joh 13,10 im Kurztext bringt. Wenn Bultmann Joh 358 A 5 meint, daß "ein Sakrament der Fußwaschung von Augustin nicht bezeugt" sei, so ist das mißverständlich.

2. Das Mittelalter

1) Über Pseud-Hieronymus vgl die oben →BI 9 A 1 angegebene Lit; zitiert nach MPL 114 (1879) 911

2) Über Beda vgl die oben →BI 9 A 4 angegebene Lit. Die Fußwaschung ist zweimal ausgelegt: einmal in Hom I 25

in Coena Domini, MPL 94 (1862) 130-134 und, offensichtlich davon abhängig und mit Augustin Tract in Joh vermischt, in der Expositio in S Ioannis Ev z St MPL 92 (1862) 800-807.

3) Hom I 25 MPL 94 (1862) Sp 132 Z 35-43 vgl die Par Expositio z Joh 13,10 MPL 92 (1862) Sp 804 Z 1ff

4) MPL 92 (1862) Sp 804 Z 19ff par MPL 94 (1862) Sp 132 Z 56-133 Z 2

5) aaO (→ A 4) im folgenden (beide Par!)

6) MPL 100 (1863) 923-927; vgl oben → 23 mit A7f

7) Über Hrabanus Maurus vgl die oben angegebene Lit → BI 38 A 9 (II p8)

8) Die oben angeführte Formel "dem Teufel und seinen bösen Werken entsagen" kann eine bewußte Erinnerung an die Abrenuntiationsformel bei der Taufe sein.

9) Vgl die Schilderung der sittlichen Zustände in Deutschland in spätkarolingischer Zeit bei A Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II^4 (1912) 728-730.

10) Vgl dazu Hauck aaO (→ A 9) 655f über "die moralisierende Haltung der Predigten Hrabans", die durchaus dem "Zeitgeist" entspricht, vgl auch Haucks Darstellung der literarischen Zeitgenossen Hrabans im folgenden.

11) B Altaner, Artk Anselm v Laon, RGG ^{2} I 357 (ältere Lit); H Weisweiler, Artk Anselm von Laon, RGG^3 I 399; bes aber J Schmid, Artk Glossen, Lex Th K ^{2} IV 968-970; B Smalley, Artk Glossa ordinaria, RGG ^{3} II 1627f;(in den beiden zuletzt genannten Artk weiterführende Lit). Die Glossa ordinaria, die mit der Glossa interlinearis zusammengehört, ist unter Walahfrid Strabos Namen in MPL 114 ediert. Zur Glossa interlinearis gibt es keine moderne Ausgabe; man ist auf die Ausgabe von J Froben (Basel 1498ff) und ihre Nachdrucke im 16. und 17. Jhdt angewiesen.

12) Über Rupert von Deutz vgl die oben BI 34(24) A 13 genannte Lit (II p9)

13) Rupert hat auch sonst die Gedanken Augustins selbständig weitergeführt; vgl dazu vor allem A Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV$^{4/5}$ (1913) 435 (ältere Lit)

14) Die Stelle lautet:"Im übrigen können auch die äußerlich (corporaliter) die Füße waschen, die ganz und gar nicht dem Beispiel ihres Herrn und Meisters folgen, sondern manche (von ihnen) sind grausamer als Könige und herrschen unter dem Vor-

wand des geistlichen Hirtenamtes (sub religioso pastorum nomine) über die, die ihnen untergeben sind. (MPL 169 [1894] 682 D - 683 A)

15) O Zöckler, Art Franz von Assisi, RE^3 6 p 197-222; P Wiegand, Artk Franz von Assisi, RGG^2 II 682-684; H Grundmann, Artk Franziskus von Assisi, RGG^3 II 1057f; O Bonmann, Artk Franziskus von Assisi, Lex Th K^2 IV 231-234; I Gobry, Franz von Assisi in Selbstzeugnissen u Bilddokumenten, Rowohlts Monographien 16 (1958) (einseitig katholisch); zum Schriftverständnis vgl auch K Beyschlag, Die Bergpredigt u Franz von Assisi, BFTh 2,57 (1955) passim
Ausgabe: H Boehmer, Analekten zur Gesch des Franziscus von Assisi^3 ed C Andresen, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogengeschichtlicher Quellenschriften NF 4 (1961) (Lit p VII-XI)

16) "Keiner soll in diesem Leben Oberer genannt werden, sondern sie sollen alle allgemein 'Minderbrüder' heißen. Und einer soll des andern Füße waschen. (Et alter alterius pedes lavet) Boehmer - Andresen aaO (→A 15) 5 Z 8f

17) "'Ich bin nicht gekommen, mir dienen zu lassen, sondern zu dienen', spricht der Herr (Mt 20,28). Die, die über andere gesetzt sind, sollen sich so dieses Vorrangs rühmen, als wäre ihnen das Amt anvertraut, den Brüdern die Füße zu waschen (Quantum ei cessit in abluendi fratrum pedes offitio deputati). Und je mehr sie sich über den Entzug des Vorrangs mehr ärgern, als über das Amt der Fußwaschung (quam de pedum officio) umso mehr füllen sie sich den Beutel zur Gefahr für die Seele." Boehmer-Andresen aaO (→ A 15) 2 Z 11ff

18) Fioretti 37 ed A Genelli, in: Collana di Testi Francescani 5,3 (1947) 101; deutsche Übers w von den Steinen - M Kirschstein, Franz von Assisi, Die Werke. Die Blümlein, Rowohlts Klassiker 34 (1958) 118f

19) S Thomae Aquinatis Catena Aurea in quatuor Evangelia ed A Guarienti OP tom II (1953); S Thomae Aquinatis super Ev S. Ioannis Lectura ed R Cai OP (1952); in letzterer Ausgabe p V-IX eine praefatio mit einigen historischen Daten über die Entstehung beider Kommentare. Vgl ferner: M-D Chenu OP, Das Werk des hl Thomas von Aquin (Deutsche Thomas-Ausgabe Erg-Bd 2 [1960]) (enthält Bibliographie)

20) R Schmid, Artk Nikolaus Lyranus, RE^3 12 p 28-30; K Löffler, Artk Nikolaus von Lyra, RGG^2 III 1795f; MA Schmidt, Artk

Nikolaus von Lyra, RGG^3 IV 1492; J Schmid, Artk Nikolaus von Lyra, Lex Th K VII 58of; A Kleinhans, Artk Nikolaus von Lyra Lex Th K ^{2} VII 992f.
Beide Kommentare zusammen sind in der großen sechsbändigen Ausgabe von J Froben (Basel 1498-1502) herausgegeben, zusammen mit der Glossa ordinaria und der Interlinearglosse des → Anselm von Laon, den Additiones des Petrus von Burgos OP, der gg den "Postillator" polemisiert, und der Replica des Matthias Doring (oder Döring), eines sächsischen Minoriten aus dem 15. Jhdt. Die Vorreden stehen in tom I der Froben - schen Ausgabe fol 3a-4c.

21) "Quod ergo dixit Petro: Si non lavero te, non habebis partem mecum: idem est ac dixisset: partem mecum non habebis nisi a me receperis exemplum humilitatis. Et in hoc facto Christus dedit superioribus et praelatis exemplum verae humiliationis." aaO (→ A 20) tom V fol 225 b unten

22) "...Licet omnes Christiani sint servi Christi; tamen specialiter episcopi qui sunt successores apostolorum propter quod non debent se facere maiores ipso Christo; et tamen aliqui quantum ad aliquid faciunt contrarium. Nam praecepta sua et statuta licet frequenter sint de indifferentibus servari strictius faciunt quam divina." aaO (→ A 20) tom V fol 225 b unten

3. Humanismus und Reformation

1) Über Erasmus von Rotterdam vgl die oben unter B IV 3 A1 genannte Lit. Die Werke sind zitiert nach Band- und Seiten- bzw Spaltenzahl der Ausgabe von Johannes Clericus (Leiden 1703ff). Seit 1960 erscheint ein photomechanischer Nachdruck.

2) So etwa V 29f uö

3) zB V 81 F; V 123 F uö, bes aber V 77 B D

4) VII 602 D. Die Annotationes z Joh 13,1ff: VI 393f bieten nichts von Bedeutung für die Auslegung

5) "Welcher geringe Mensch (homunculus) schämt sich wohl nicht, sein Haupt stolz zu erheben, wo er, der wahrhaft Höchste, sich mit einem Leintuch umgürtet und seinen Jüngern die Füße wäscht?" Ratio seu Methodus, V 102 A

6) Über Luther vgl die oben B V 3 (47f) A 1 (I, 29) genannte Lit; daneben zur Grundlegung der Ethik bei Luther K Holl, Der Neubau

der Sittlichkeit, in: Gesammelte Aufsatze zur Kirchengeschichte I Luther [3] (1923) 155-287; zur Ethik im einzelnen P Althaus, Die Ethik Martin Luthers (1964)

7) Luther hat Reihenpredigten zu anderen Teilen des Johannesevangeliums gehalten; Joh 13,1-20 hat er mehrfach ausgelegt, vgl das Verzeichnis der Lutherpredigten in WA 22. Dazu kommt noch eine Stelle aus der Genesisvorlesung vgl unten Anm

8) Vgl dazu K Holl, Luthers Bdtg für den Fortschritt der Auslegungskunst, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I Luther [3] (1923) 544-582 bes 545-550 und die dort genannten Arbeiten von K A Meissinger

9) Das erinnert an Luthers grundlegenden Satz in der Schrift "De libertate Christiana" WA 7,49. Ähnliche grundlegende Ausführungen Luthers stehen in anderen Predigten zur Fußwaschung, etwa WA 15,507, 20 uö

10) So schon in der Predigt von 1524 (WA 15,506,26ff); besonders deutlich in der Predigt von 1529 (WA 29,222ff, auch ediert in der Clemenschen Lutherausgabe von E Hirsch Bd VI [Neudruck 1950] p 98,7 - 100,18), ebs in der vom 25.3.1540 (WA 49,79-83) und in der Parallele in der Hauspostille von 1544 (WA 52,216-226); schließlich noch in der Genesisvorlesung zu Gn 43,24 (WA 44,549,33ff)

11) Hier kann man eine gewisse Entwicklung feststellen. In den Predigten von 1524 und 1526 werden Papa et episcopi als simiae bezeichnet (WA 15,506,26ff Par WA 20,308,29ff); in der Predigt von 1529 wird der äußere Brauch abgelehnt, wo nur ein Mönch dem anderen die Füße wäscht (WA 29,224 - Hirsch 99,11f). Weiter geht die Ablehnung in der Predigt von 1540 und der Hauspostille; hier wird der Papst geradezu mit Judas verglichen (WA 49,83,21f Par WA 52,220f). Auch in der Genesisvorlesung zu 43,24 wird die äußerliche Fußwaschung als mera simulatio et hypocrisis abgelehnt (WA 44,549,33ff)

12) So etwa in der Predigt von 1529 (WA 29,224f - Hirsch 99,23-35), ebenso in der Genesisvorlesung (WA 44,551,1-14)

13) Etwa WA 49,82,15ff

14) zB WA 49,82,19ff

15) WA 29,225,20 - 226,4 (=Hirsch 100,12-18); WA 49,83,19ff ähnlich WA 52,220f.

16) Ähnlich schon bei Johannes Hus, De ecclesia 9.17 ed S H Thomson (1956) p 70f. 150; vor allem die letztere Stelle lehnt die weltlichen Machtansprüche des Papsttums ab: ... sicut

est servus vel minister, non ab exaccione civili ... sic est episcopus animarum ... non secularium diviciarum sive possessionum (sc Christus durch das Füßewaschen). Auch das Martin Bucer zugeschriebene "Gesprächbüchlein Neüw Karsthans", Martini Buceri Opera Ser I Deutsche Schriften, Frühschriften 1520-1524 ed R Stupperich (1960) 427 lehnt von der Fußwaschung her die weltlichen Machtansprüche des Papsttums ab. - Sicher ließen sich diese Beispiele noch vermehren, wenn man die Flugblätter und ähnliche Kleinliteratur danach untersuchte.

17) Bei den Mennoniten scheint die Fußwaschung bis in die Reformationszeit zurückzureichen (→137mit A7), die Frage, ob die Fußwaschung als Sakrament anzusehen sei, hat P Philippi in seiner Erlanger Dissertation "Abendmahlsfeier und wirklichkeit der Gemeinde" (1955)Maschinenschrift) rein systematisch behandelt. Darüber vgl unten →81fmitA7. Hier sei nur so viel angemerkt: Wenn Philippi schon die These vertritt, in diesem Falle (Ablehnung der Fußwaschung als äußere Handlung) sei die Tradition stärker gewesen als die exegetischen Erkenntnisse (p 70), dann hätte er wenigstens die reformatorische Exegese darauf untersuchen müssen; nach der Bibliographie und den Anmerkungen hat er das aber gerade nicht getan. Daß man der von Philippi angenommenen Beziehung der Fußwaschung zur Gemeinschaft beim Abendmahl exegetisch zustimmen kann, soll unten (→118-121.125-8) gezeigt werden.

18) Über Melanchthon vgl die obenBV3(49f) A 3 (f p28) genannte Lit. Hier ist nur die zweite Auslegung von 1536, die erst 1546 unter Caspar Crucigers Namen herausgegeben wurde, zu erwähnen. Zur Entstehung vgl die Vorrede Corp Ref 15,1f. Die Auslegung zu Joh 13,1ff steht ebd Sp 287-291

19) Zur Bdtg vgl etwa Liddell-Scott s v

20) Der Begriff ἐπιείκεια wird von Aristot Eth Nic V 14 p 1137a 31- 1138 a 3 definiert. In seiner Vorlesung über Aristot Eth Nic V von 1532 hatte Melanchthon die Fußwaschung zu dieser Stelle als Beispiel herangezogen, Komm z Aristot Eth Nic V, Corp Ref 16,399-511 bes 405. In der Auslegung von Joh 13 im zweiten Johanneskommentar von 1536 übernimmt er den Begriff und baut ihn in die ethische Deutung ein (→ A 21). Sachliche Parallelen ohne Nennung der Fußwaschung stehen Ethicae Doctrinae Elementa, Corp Ref 16,231-237; ferner Philosophiae Moralis Epitomes Libri duo II ed R Nürnberger, Me-

lanchthon-Studienausgabe III (1961) 211-218.

21) aaO (→ A 18) Sp 289

22) Die moralisch-praktische Zielsetzung der Exegese ist wohl humanistisches Erbe. Vgl dazu Nürnberger aaO (→ A 20) 9; ferner W Maurer, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift, Luther-Jahrbuch 27 (1960) 46 uö. Über Melanchthons Exegese und über sein Verhältnis zu Erasmus Stupperich aaO (→ BV3 A 3); Unbekannter Melanchthon 22-40 bes 29

23) Über Bucer vgl die oben BV3(50)A 6 genannte Lit (II p 29) ... ist die folgende Ausgabe benutzt: M Bucer, Enarratio in Ev Johannis (Straßburg 1528). Die Auslegung zu Joh 13,1-18 steht fol 204a-208b

24) Vgl dazu A Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers u die Grundzüge seiner Theol, Studien zur Gesch der Theol u der Kirche, 2,2 (1900) bes 57-62; ferner die Vorrede Bucers aaO (→ A 23)

25) "Man beachte die Liebe des Herrn, den es nicht verdroß, sich zu jedem Dienst zu erniedrigen, um uns die Liebe ... zu empfehlen. Daher wollen wir lernen, uns in der Liebe zu den Nächsten zu üben, auch wenn wir hochgestellt sind und sie gering, ja vielleicht sogar Feinde. Er wusch keineswegs nur die Füße, sondern wollte jeden Dienst wirklicher Liebe üben. Denn die Fußwaschung ist eine Synekdoche, damit man von der her, was am niedrigsten erscheint, jeden Dienst verstehen kann." (207a) Die Auffassung der Fußwaschung als Synekdoche ist für die spätere Exegese von Bedeutung gewesen, vgl unten → 70 mit A 16-17 (II p 41f)

26) "Die Bischöfe und Fürsten tun nichts weniger als Christus nachfolgen, wenn sie jährlich einmal einigen Armen die Füße waschen und küssen, die vorher nicht nur gewaschen, sondern auch zugleich parfümiert sind (odorata simul aqua perfusos). Man muß durch die Wahrheit und nicht durch Verstellung nachfolgen (Non fucis sed veris)." (207a) Im Folgenden weist Bucer auf 1 S 25,40 und 1 Tm 5,10 als Beispiele dienender Liebe hin. (Ähnlich bei Brenz → A 30)

27) Über Johannes Brenz vgl die oben → BV3(50)A 8 genannte Lit (II p 29)

28) Das geht aus zwei Briefen Brenz' hervor: a) an den brandenburgischen Kanzler Vogler in Ansbach vom 31.3.1544 und

28) an Veit Dietrich vom 21.6.1544; ed Th Pressel, Anecdota Brentiana (1868) 242f und 246

29) Johannes Brenz, Evangelion quod inscribitur secundum Ioannem CLIV homiliis explicatum (Frankfurt 1554) 680

30) aaO (→ A 29) 681/682 oben, vgl oben A 26 (Bucer)

31) aaO (→ A 29) 680 Mitte

32) aaO (→ A 29) 680 Mitte bis unten

33) aaO (→ A 29) 680 unten - 681 oben

34) "Der Eigensinn des Nächsten wird durch Geduld (patientia) abgewaschen, die Armut durch Freigebigkeit (liberalitas), die Krankheit durch Tröstung (consolatio) und andere Dienste dieser Art, die Beleidigung durch gleichmütige Geduld (aequanimitas, und überhaupt (generaliter) werden die Sünden des Nächsten, so viel an uns liegt, durch unser Bitten und unser Gebet (precibus et oratione) vor Gott, die Sünden mögen ihnen um Christi willen (propter Christum) vergeben werden, abgewaschen. Diese Tugenden (virtutes) sind das Wasser, mit dem wir die Füße unseres Nächsten waschen sollen. Darum wäschst du die Füße des Nächsten dann, wenn du an ihm den Dienst eines guten Mitbürgers und frommen Mitmenschen tust." (681)

35) Über Calvin vgl die oben BV3(50)A 11 genannte Lit (IIp30)

36) "Jetzt aber macht er den Sinn seiner Handlung deutlich (facti sui rationem aperit): und zwar, daß er als Herr und Meister über alle ein Vorbild (exemplum) gegeben habe, dem alle Frommen nacheifern sollen, damit keiner sich weigere, sich auch zu einem verachteten und geringen Dienst an seinen gleichgestellten Brüdern zu erniedrigen, denn davon stammt alle Vernachlässigung der Nächstenliebe (caritatis neglectus), daß jeder sich lieber über andere erheben als ihnen gleich sein möchte und daher fast alle verachtet. Allerdings will er nicht nur Bescheidenheit lehren, sondern zugleich diese Regel der Liebe vorschreiben, daß sie einander dienen sollen. Denn es gibt keine Liebe, wo man nicht willig ist, dem Nächsten dienend zu helfen." Corp Ref 75 Sp 309

37) Corp Ref 75 Sp 310

4. Orthodoxie und Gegenreformation

a) Die altprotestantische Orthodoxie

1) Über Aretius vgl die oben → BI4(25)A 2 genannte Lit (IIp19)

B Aretius, Commentarii in Evangelium D. nostri Jesu Christi

secundum Joannem [2] (Lausanne 1579) zu Joh 13,1-17: fol 320 a-326 b. Im folgenden wird nach den Blattzahlen dieser Ausgabe zitiert.

2) fol 322 a/b

3) fol 325 a

4) fol 325 b

5) fol 325 b - 326 a

6) fol 326 a-b

7) Wolfgang Musculus, Commentarii in Evangelium Johannis (Basel 1564) 592-600. Neben dem eigentlichen Komm stehen observationes dogmatischen u praktischen Inhalts

8) Matthias Flacius Illyricus, Novum Testamentum ... ex versione Erasmi ... Glossa compendiaria (Basel 1570); ders, Clavis Scripturae Sacrae seu de Sermone Sacrarum Literarum I (Basel 1580) II (Basel 1581). Aus der oben genannten Lit sei hier nochmals erwähnt: G Moldaenke, Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation I Matthias Flacius Illyricus (1936) bes 536-629

9) Glossa compendiaria z Joh 13,13 (p 423): "Er zeigt eine weitere Bedeutung dieses Zeichens, nämlich eine Mahnung zur Bescheidenheit, zur Geduld (tolerantia) mit der Schwachheit der Brüder und zum Dienst aneinander."

10) Artk lavare, Clavis I Sp 526,54-67; Artk pes, Clavis I Sp 891,14-21. Auf melanchthonischen Einfluß deutet vor allem der Ausdruck tolerantia in der Glossa compendiaria z Joh 13, 13 (→ A 9)

11) Clavis II 311

12) Nicolaus Hemmingius, Commentarii in Evangelium secundum Iohannem pars II (Basel 1591) 96-100 (z Joh 13,1ff)

13) aaO (→ A 12) 99 E-F. 100 C-D

14) aaO (→ A 12) 112 C - 136 A

15) aaO (→ A 12) 114 C-E

16) Erasmus, Ratio seu Methodus, ed J Clericus V 81 f. 123 f; Melanchthon, Elementa Rhetorices II, Corp Ref 13 Sp 466-472 uö; über den Einfluß des Erasmus auf Melanchthon bzw ihr Verhältnis zueinander vgl W Maurer, Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift, Luther-Jahrbuch 27 (1960) 46 uö; ferner R Stupperich, Der unbekannte Melanchthon (1961) 22-40 bes 49. Der Begriff der synecdoche begegnet gelegentlich schon bei Luther, dann aber auch bei Bucer, vgl oben A 25 in Teil 3 dieses Kapitels (II p 55)

17) So etwa der Schüler u Nachfolger Johann Gerhards , Salomon Glassius (1593-1656), späterer Generalsuperintendent von Sachsen - Gotha, der durch seine Beteiligung an der "Kurfürsten-Bibel" bekannt geworden ist.Er bezeichnete in seiner Philologia Sacra(Nachdruck Leipzig 1743)1918 die Fußwaschung als eine synecdoche .

18) Aegidius Hunnius,Commentarius in Evangelium secundum Iohannem,in: Opera Latina ed H Gartius vol III(wittenberg 1608) z Joh 13,1ff: Sp 912-914 ; über ihn vgl die oben 51 A 7 (→ II p 31) genannte Lit

19) aaO(→ A 18) 913 D - 914 A

20) Die Methodus contionandi steht aaO(→ A18) 1024-1040 ; die Musterpredigt zu Joh 13 ebd 1305-1314

21) Franciscus Gomarus , Selectorum Evangelii Johannis illustratio, in: Opera omnia tom I (Amsterdam 1664) 267-500.Über Gomarus vgl die oben → 38 A 8 (II p 20) genannte Lit

22) aaO(→ A 21) I 469 a Mitte; vgl dazu oben A 16-17

23) G Calixtus, Quatuor Evangelicorum Scriptorum Concordia (Goslar 1638);über Calixt vgl die oben 38 A 12 (II21)genannte Lit

24) aaO(→ A23) 323

25) H Grotius , Annotationes in Novum Testamentum ed CE v Windheim(Leipzig/Erlangen 1755);über Grotius vgl die oben 39 A 13 genannte Lit (II p 21)

26) Dem entspricht auch die weithin praktisch-ethische Zielsetzung seiner Annotationes

27) aaO(→ A 25) 1082 a oben z Joh 13,15

28) aaO(→ A 27)

29) A Calovius , Biblia Novi Testamenti .. illustrata tom I (Dresden - Leipzig 1719) p 783-786 z Joh 13,1 ff. Über Calov vgl oben → 39 A 16 (II p 22)

30) aaO (→ A 29) 785 b

b) Römisch-katholische Ausleger der Gegenreformation

1) J Maldonatus , Commentarii in IV Evangelia ed C Martin II (1854) 805 ff ; über Maldonat vgl die oben → 40 A 18 (IIp22) genannte Lit

2) aaO(→ A 1) 810

3) Robertus Bellarminus , Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos tom III

(Ingolstadt 1601) 235 C/D - 237 D

4) aaO (→ A 3) 237 A/B

5) Augustin Calmet, Commentaire littéral sur tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament tom VII (Paris 1726) 739-743 z Joh 13,1ff; einige Varianten im Anhang p XXVII. Über Calmet vgl P Volk, Artk Augustin Calmet, Lex Th K ^{2} II 886; E Kutsch, Artk Augustin Calmet, RGG^{3} I 1587 (in beiden Artk weitere Lit)

6) aaO (→ A 5) 743

5. Vom Pietismus zur Aufklärung

1) Ich zitiere Bengels Gnomon nach der Tübinger Ausgabe von 1742. Über die meisten der im folgenden genannten Autoren informiert sehr gut: E Hirsch, Gesch der neuern evangelischen Theol IIff (1951ff)

2) aaO (→ A 1) 374 a-b

3) aaO (→ A 1) 374 b

4) JJ Wetstenius, Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus ... necnon commentario pleniore ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante. Amsterdam I (1751) II (1752). Allg über Wettstein: W G Kümmel, Das neue Testament, Orbis Academicus III 3 (1958) 52f; H v Soden, Artk Johann Jakob Wettstein, RGG^{2} V (1894 (dort ältere Lit); E Hirsch, Gesch der neuern evangelischen Theol II (1951) 415-17; P Wernle, Der schweizerische Protestantismus im achtzehnten Jhdt I (1923) 522-526; HO Metzger, Artk Johann Jakob Wettstein, RGG ^{3} VI 1671. Wettstein war Lehrer am Remonstrantenseminar, nachdem er 1730 seines Pfarramtes (in Basel) enthoben worden war; über seine textkritischen Arbeiten vgl B M Metzger, Der Text des NT (1966) 114-116

5) Vgl dazu wettsteins Vorwort aaO (→ A 4) I 1f

6) aaO (→ A 4) I 929b-930 a

7) Über J S Semler vgl L Zscharnack, Artk Johann Salomo Semler, RGG^{2} V 427 (dort ältere Lit); zur systematischen Einordnung: K Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jhdt ^{2} (1952) 148-150 (ziemlich einseitig und in manchem geradezu unrichtig!); E Hirsch, Gesch der neuern evangelischen Theol IV (1952) 48-89; über Semlers neutestamentliche Arbeiten vor allem W G Kümmel, Das NT, Gesch der Erforschung seiner

Probleme, Sammlung Orbis Band III 3 (1958) 73-81; H Hohlwein, Artk Johann Salomo Semler, RGG^3 V 1696.

7) S Semler, Paraphrasis evangelii Iohannis cum notis et Cantabrigiensis Codicis Latino textu, 2 Bände (Halle 1771/72)

8) G Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Diss Lund 1961 (= Forschungen zur systematischen Theol und Religionsphilosophie 8). Die Arbeit ist stark systematisch-theologisch orientiert und behandelt in erster Linie Semlers dogmatische Einstellung zur Schrift u zu Luther, nicht eigentlich die Bedeutung Semlers für den Fortschritt der Exegese, vgl Hornigs Einleitung p 36f. Das ist bedauerlich; denn was nutzt es dem exegetisch interessierten Leser, wenn er zB auf S 72-74 erfährt, daß Semler grundsätzlich dafür ist, Textkritik zu betreiben, wenn er über das Ergebnis eigener textkritischer Arbeiten Semlers und seine Rezensionstheorie nicht unterrichtet wird?
Über Semlers textkritische Theorie vgl B M Metzger, Der Text des NT (1966) 116 mit A 19-21

9) "Wenn sie nun auch gelernt hätten, dieses Gebot der vollkommenen Liebe sorgfältiger zu befolgen und zu erfüllen, dann hätte es nicht so viele Erbitterung und gegenseitige Verfluchungen von Christen gegen Christen gegeben." aaO (→A7) II 52 - im folgenden die Seiten dieser Ausgabe.

10) "Auch Wettstein weist hier auf einen verborgenen Sinn (mysticus sensus), der auf die Taufe deuten soll; das ist barer Unsinn (quod caret omni ratione)." II 55 Das läßt sich aus Wettstein eigtl nicht entnehmen.

11) aaO (→ A 7) II 54f

12) aaO (→ A 7) II 56

13) aaO (→ A 7) II 57

14) aaO (→ A 7) II 57

15) aaO (→ A 7) II 58

16) C F Bahrdt, Das Neue Testament oder Belehrungen Gottes durch Jesum und seine Apostel I (Berlin 1783) . Über Bahrdt vgl K Barth, Gesch der protestantischen Theol im 19. Jhdt ^{2}(1952) 147; A Schweitzer, Gesch der Leben-Jesu-Forschung ^{4} (1926) 38-44

17) Das ist allen Äußerungen Bahrdts über die Fußwaschung gemeinsam

18) Über Herder vgl E Baur, Johann Gottfried Herder, Leben

und werk, Urban-Bücher 48 (1960) (dort weitere Lit); K Barth, Die protestantische Theol im 19. Jhdt ^{2} (1952) 279-302. Gerade bei Barths Darstellung zeigt sich, wie Herder sich jeder Etikettierung widersetzt. Im folgenden ist Herder nach der Gesamtausgabe von B Suphan zitiert: Herders Sämmtliche Werke ed B Suphan Bd 1-33 (1877ff)

19) Herders Sämmtliche Werke ed B Suphan vol 19 (1880) 294ff

20) "Das Symbol selbst wider allen klimatischen Landesgebrauch zu wiederholen, wäre eine anmaaßende Nachäffung. D i e B e d e u t u n g des Symbols selbst ist die höchste und schwerste Wahrheit. Der Oberste sei aller Diener; nur der ist der Oberste, der, in welchem Stande er auch lebe, Diener des Geringsten zu seyn weiß. So bald er dies weiß, ist er gewiß der Oberste aller." aaO (→ A 19) 335

21) aaO (→ A 19) 335

22) aaO (→ A 19) 335

23) JG Rosenmüller, Scholia in NT Tom II ^{5} (Nürnberg 1803) 547-555 bes 552f z V 14-15. Über Rosenmüller vgl Hohlwein, Artk Johann Georg Rosenmüller, RGG ^{3} V 1186

24) aaO (→ A 23) 553

25) Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums (Heidelberg 1828) 2 Bände; zur Fußwaschung: Bd I 2 p 155-157; Bd II 2 p XXVI, 121-123; vgl bes I 157: "Ein Beyspiel also wollt' ich euch geben. Seyd in allen Fällen eben so bereit, einander wechselweise zu bedienen, wie ich Euch diese Willfährigkeit bewies." Vgl H Hohlwein, Artk Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, RGG ^{3} V 192

aaO I 2p157:"Hierauf scheint sich nun zu beziehen, daß Lukas andeutet, warum denn Jesus so sehr auf eine Gleichstellung der hinterbleibenden Lehrgesandten (sic!) gedacht und gedrungen habe. Er deutet an, daß von längerer Zeit her ein Vorzugsstreit unter ihnen gewesen sei..."

26) K Hase, Das Leben Jesu. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, Leipzig 1829 (^{5}Leipzig 1865). Die letztere Auflage bringt bereits die Diskussion mit Strauß und Renan. 1. Aufl: p 172 mit A 4: Fußwaschung symbolische Handlung veranlaßt durch Lk 20,24ff (soll wohl heißen: Lk 22,24ff). 5.Aufl p 235f mit A b-d:"Die Fußwaschung, die nur abendländisch moderner Betrachtung als theatralisch erscheint (ge-

=> Weiße) konnte als nicht aufgenommen in die kirchliche Sitte, da kein Apostel sich so hoch fühlte, um solch ein Vorbild der Demut geben zu können, auch der Überlieferung verloren gehn; ihr Anknüpfungspunkt ist durch Lc 22,24-27, ihr Sinn durch Mt 20,26ss gegeben, aber ihre Thatsächlichkeit, der sinnbildlichen Handlungsweise des Orient wie Jesu insbesondere höchst angemessen, hierdurch so wenig erschüttert als die Einsetzung des Abendmahls durch Io.6,51ss." In den Anmerkungen wertvolle Literaturhinweise.

6. Die Anfänge der modernen Kritik

1) F Lücke, Commentar über die Schriften des Evangelisten Joh I ^{2} (1833) II^{2} (1834) 473f hat von Joh 13,34f her die Fußwaschung als Aufforderung zur "demüthig dienenden Liebe" verstanden, ähnlich sein Freund WML de Wette, Kurze Erklärung des Ev u der Briefe Joh, in: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch z NT I 3^{2} (1839) 159f, der in der Fußwaschung ein Bild der "Gesinnung der Demuth" sieht, in Joh 13,13f eine Mahnung zur "selbstverleugnenden Demuth". (160) Bei Lücke ist der Einfluß Schleiermachers im Kommentar stärker als bei de Wette.

DF Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. I. II^{4} (1840) sieht (II 409) in der Fußwaschungsgeschichte entweder "die sagenhafte Ausführung einer synpt Demuthsrede" oder die Veranschaulichung eines Wortes Jesu wie Mt 20,26 bzw Lk 22,27, wobei er offenlassen will, ob Jesus selbst mit der Handlung der Fußwaschung sein Wort anschaulich machen wollte oder ob die zugrundeliegende "Sage" oder der Evangelist aus "jenem Dictum dieses Factum herausgesponnen" hat. Ähnlich argumentieren Ch H Weiße, Die evangelische Gesch, kritisch u philosophisch bearbeitet I.II (1838) bes II 272-274, der in dem "Apophthegma" Joh 13,10 (Langtext) den Kern der Geschichte, in der sittlichen Vervollkommnung den Sinn der Mahnung in den Versen 13ff sieht; ferner Bruno Bauer, Kritik der Evangelien u Geschichte ihres Ursprungs I (1850) II (1851) III (1851) IV (1852) - ähnlich schon in seinem früheren Werk Kritik der evangelischen Gesch der Synpt I-III^{2}(1846) bes III 221-229; Schließlich FC Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Ev, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter u ihren Ursprung (1847) 25?-261, der in der Fußwaschung eine Exposition der beiden Aussprüche Jesu Mt 20,26; Lk 22,26f sieht.

Auch Baur sieht die Fußwaschung als Mahnung zur Demut und Liebe und als "Seele der nachfolgenden Abschiedsreden" an. Von anderen Voraussetzungen geht der Schleiermacherschüler Alexander Schweizer aus. In seinem Werk "Das Ev Johannes, nach seinem inneren Werthe u seiner Bdtg für das Leben Jesu kritisch untersucht"(1841) 164-172 hat er Joh 13,1-30 als Bestandteil des urspr, eigtl Joh- Ev verstanden. Bei ihm spielt das Einfühlungsvermögen eine entscheidende Rolle. Man muß sich in die Abschiedsstunde eines Sterbenden oder Verurteilten versetzen, um über die psychologische Unmöglichkeit des Geschehens hinwegzukommen. Sinn der Fußwaschung ist eine Mahnung zur Demut "mit der vollen Macht eines edeln Selbstgefühls" - so wie Jesus selbst diesen Beweis der liebevollen Demut gab im "Vollgefühl seiner inneren Hoheit u Würde u im Blick auf den nahen Tod" (165.167)
Über die genannten Autoren vgl außer den Artg in den Nachschlagewerken A Schweitzer, Gesch der Leben-Jesu-Forschung ^{4} (1926) 69-123 (DF Strauß); 124-130 (Ch H weiße); 131f (Al Schweizer); 141-161 (Bruno Bauer); ferner WG Kümmel, Das NT, Gesch der Erforschung seiner Probleme, Orbis Academicus III 1 (1958) 140-142 (F Lücke) ; 147-155 (DF Strauß); 156-176 bes 169-171 (FC Baur; in den A weitere Lit)

2) Manche Stellen bei den in A 1 genannten Autoren (vor allem bei → Strauß und FC Baur, aber auch bei → Bauer und → Weiße) nehmen Ergebnisse der modernen Formgeschichte vorweg; vgl Bultmann Trad 49 mit A 2. Über das Apophthegma unten →111-113

C Die moderne Auslegung

Einleitung

1) Vgl zur Problemgeschichte WG Kümmel, Das NT, Gesch der Erforschung seiner Probleme, Orbis Academicus III ^{3} (1958) Es kann hier nur kurz erwähnt werden, daß etwa von 1850 bis 1900 in der Auslegung der Fußwaschung die moralische Auslegung mit gewissen Modifikationen vorherrscht, vgl → 75 mit A 1, 99 mit A 1 (II p59f)

I Die Fußwaschung als Bild der mystischen Eheschließung zwischen Christus und seiner Gemeinde

1) R Eisler, Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah, ZNW

in (1913) 268-271

2) aaO (→ A 1) 268 weist Eisler auf die Unterscheidung von Taufe und Fußwaschung hin

3) Eisler aaO (→ A 1) 269

4) Servius, Schol z Vergil Aen IV 167 ed G Thilo -H Hagen 3 (1881ff) 493:"Aqua petita de puro fonte per felicissimum puerum aut puellam interest nuptiis, de qua nubentibus soleant pedes lavari." Über Servius vgl Bickel, Gesch der röm Lit (1937) 42

5) "Ich habe mich - zuerst aus einem skurrilen Witz, von dessen Wiedergabe hier ohne weiteres abgesehen werden kann - überzeugt (sic!), daß heute noch bei den galizischen, und dann wohl auch bei den russischen und anderen Juden vor der Kopulation, abgesehen von anderen Bädern und Waschungen, eine besondere Fußwaschung hier und da noch üblich ist." Eisler aaO (→ A 1) 269. Für die Entwicklung seiner These hätte Eisler doch wenigstens beschreiben müssen, ob die Braut dem Bräutigam oder umgekehrt der Bräutigam der Braut die Füße gewaschen hat, oder ob an beiden von einem Dritten die Handlung vorgenommen wurde.

6) Die Stelle aus Ru r hätte Eisler genau anführen müssen, wenn er seine These mit auf ihr aufbaut. Ich habe sie nach dieser unzulänglichen Angabe nicht auffinden können

7) Über die Stelle ? S 11,6ff vgl oben → 41f mit A 13-15 Die übrigen Belege, die Eisler aaO (→ A 1) 270 aufzählt, sind Mt 22,2f; Mk 2,19; Joh 3,29; 2 K 11,2; Apk 19,7ff, 21,2; Iren Haer I 14 (Harvey I 183)

8) Die einzige Stelle, die hierher gehört u eine gewisse Nähe zu Joh 13 sowie jüd Herkunft für sich beanspruchen kann, ist Joseph u Asenath 20 (ed P Batiffol, Studia Patristica I [1889] 70.108) (vgl oben →42f mit A 18). Wenn Beziehungen zu Joh 13 bestehen, dann ist zu betonen, daß in der Joh Erzählung die Beziehung genau umgekehrt ist: nicht (wie bei Joseph u Asenath) die Braut wäscht dem Bräutigam die Füße, sondern umgekehrt der "Bräutigam" seiner Braut, der Gemeinde. Gegen eine solche Deutung spricht jedoch das völlige Fehlen von analogen Vorstellungen im übrigen Joh Schrifttum.

9) Es ist keineswegs sicher, daß die beiden Stellen b BB 75a von einem "Hochzeitszelt" zu verstehen sind, wie Eisler aaO (→ A 1) 270 A 3 wahrhaben möchte. In der einen Stelle

ist von einer סוכה die Rede, an der anderen von einer חופה. Beide Stellen handeln vom eschatologischen Festmahl. Das eine Mal ist dieses Mahl als großes eschatologisches Laubhüttenfest vorgestellt (סוכה); an der anderen Stelle ist davon die Rede, daß Gott aus der Haut des Leviathans eine חופה für die Frommen errichten wird. Nun kann חופה tatsächlich "Brautbaldachin" heißen und term tech für "Hochzeitsfest, Heirat" sein. Allerdings scheint b BB 75a die Bdtg "Thron, überdachter Ehrenplatz" wahrscheinlicher zu sein. Vgl für die Bdtg beider Begriffe Jastrow 437 sv חופה; 963f sv סוכה. An beiden Stellen ist also nicht von einer "messianischen Hochzeit für das fromme Israel" die Rede.
W Michaelis, Artk σκηνοπηγία, ThW VII 392 A 9 lehnt unter Berufung auf E Kutsch, Das Herbstfest in Israel (Diss Mainz 1955) 493-495 uö ein Verständnis des Laubhüttenfestes aus der Beziehung zum ἱερὸς γαμος des Königs ab, wie es G Widengren, Sakrales Königtum (1955) 79 vorgeschlagen hat.

II Die Fußwaschung als Sakrament

1) BW Bacon, The Sacrament of Footwashing, Exp T 43(1931-32) 218-221. Bacon geht auf die Zusammenhänge zwischen Abendmahl u Fußwaschung ein u sieht ebd 219f in Joh 6 die joh Abendmahlsperikope.
2) Bacon aaO (→ A 1) 220
3) Bacon aaO (→ A 1) 218
4) Bacon aaO (→ A 1) 218f
4a) Joach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu ³ (1960) 20-23 mit Darstellung der Diskussion
4b) Vgl dazu oben → 75 mit A 1-2, ferner → 111-113.
5) G Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, FRL (1922) 41 mit A 1-3
6) Der Zusammenhang zwischen Fußwaschung u Abendmahl spielt in der neuesten Diskussion eine große Rolle, vgl unten → 96-99.
7) H Vogel, Gott in Christo (1951) 824
Anscheinend hat nur W Böhmer, Das Fußwaschen Christi, nach seiner sakramentlichen Würde dargestellt, ThStKr 23 (1850) 824-842 als einziger Vertreter der älteren Auslegung gefordert, daß die Fußwaschung in der evangelischen Kirche als Sakrament geübt werden soll. Nach Böhmers Ansicht sind vier Gegebenhei-

den, die für ein Sakrament konstitutiv sind, bei der Fußwaschung festzustellen: 1. Einsetzung durch Christus, 2. sinnlicher Stoff (Wasser), 3. übersinnliche Güter: (a) Anteil an Christus und Gemeinschaft mit ihm (b) Läuterung des Geistes, 4. Das Vorhandensein von Element und Gotteswort. Das Abendmahl allein ist nach Böhmer als Sakrament für die Getauften nicht ausreichend und braucht als Ergänzung ein weiteres Sakrament

III Die Fußwaschung als Polemik gegen die kirchliche Taufe

1) Johannes Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit I (1900) II (1905)

2) Kreyenbühl, aaO (→ A 1) I 104f. 107-145 Kreyenbühl bezeichnet alle entgegenstehenden Notizen bei Irenaus als "an bewußte Entstellungen grenzende Vertuschungen und Verschleierungen des wahren Sachverhalts". (I 107. 124. 125.127) Irenäus wird hier zum bornierten Reaktionär, plumpen Fälscher und gewissenlosen Verfasser haltloser Fabeln gestempelt. Selbst bei bescheidenen Kenntnissen von Iren Haer spürt man auf Schritt und Tritt die Gewaltsamkeit der Methode Kreyenbühls. Irenäus hat Haer III 11,9 bestimmt nicht das kanonische Johannesevangelium gemeint, von dem er im allernächsten Kontext spricht (ebd 11,8), sondern eher das in Nag Hamadi gefundene "Evangelium der Wahrheit" oder einen ähnlichen Text. Dazu W Till, Das Evangelium der Wahrheit, ZNW 50 (1959) 165-185 (deutsche Übers des Textes mit einer kurzen Einleitung), ferner P Feine - J Behm - W G Kümmel, Einl in das NT [14] (1965) 156f (weitere Lit); E-Ch Puech in Hennecke I [3] 160-166 bietet nur einen Teil des Textes

3) Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 100f u.ö.

4) Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 109. Der kritische Leser versteht es dann nur nicht, warum Irenäus seinerseits so gehässig gg Judas = Ignatius ist.

5) Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 108

6) So etwa zu V 7; die Frage des Petrus wird so paraphrasiert: "Es soll wirklich in der gnostischen Sekte nur vollen Organisation der ihr Gemeinschaft kennen?" Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 105

7) Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 109

8) Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 109

9) Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 110. Daß ~~aber~~ mit λούω die Fußwaschung, also eine Teilwaschung, mit νίπτω dgg die Taufe gemeint sei, ist aus dem gängigen griech Sprachgebrauch nicht zu belegen

10) Kreyenbühl aaO (→ A 1) II 111f

11) Bultmann Joh 359f mit A 4 beruft sich auf Kreyenbühl II 102-119

12) Bultmann Joh 359 A 4 nennt Joh 3,5; 6,51b-58. Vgl dgg zu Joh 6 den Abschnitt "The Bread of Life" bei CH Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (1953) 333-345. Genaueres dazu unten → 118-121

13) O Cullmann, Urchr u Gottesdienst, Abh Th ANT 3[4] (1962) 39-58. Man wird für Joh 13-17 vor allem aus der Mahlsituation eine Beziehung zum Abendmahl annehmen können; vgl dazu unten → 118-121

14) Möglicherweise ist Bultmanns Abneigung gegen jede Annahme von Beziehungen zu den Sakramenten im vierten Ev aus seiner einseitigen Festlegung auf das Wort zu erklären (so auch Cullmann aaO [A 13] 58); der tiefere Grund könnte in der Neigung der "dialektischen Theologie" liegen, alles vom Wort her zu deuten, wie sie etwa in Bultmanns Artk "Die liberale Theol u die jüngste theol Bewegung", abgedruckt in: Glauben u Verstehen I [3] (1958) 1-25 bes 16 zutage tritt, aber auch an anderen Stellen des genannten Bandes. Hier hätten wir es dann mit dem dogmatischen Gegenwartsinteresse zu tun, dem "unkritischen" Vorverständnis eines kritischen Theologen (→ 78). - Allerdings ist dieses Interesse im Johanneskommentar ~~wohl~~ nicht völlig sicher nachzuweisen.

IV Die Fußwaschung als Bild für die Taufe

1) A Schweitzer, Die Mystik des Ap Pls (1930) 349-352

2) A Schweitzer aaO (→ A 1) 350

3) A Schweitzer aaO (→ A 1) 350

4) A Schweitzer aaO (→ A 1) 351f

5) H v Campenhausen, Zur Auslegung von Joh 13,6-10, ZNW 33 (1934) 259-271

6) v Campenhausen aaO (→ A 5) 262f

7) v Campenhausen aaO (→ A 5) 259 mit A 1; 261 mit A 9

8) v Campenhausen aaO (→ A 5) 260f mit A 4

9) v Campenhausen aaO (→ A 5) 262 mit A 9

10) v Campenhausen aaO (→ A 5) 262 unter Hinweis auf eindisch(→ 33 und A 1ff)
11) v Campenhausen aaO (→ A 5) 263-268; in den Anmerkungen Verweise auf Darstellungen der bildenden Kunst
12) v Campenhausen aaO (→ A 5) 269f
13) v Campenhausen aaO (→ A 5) 270f
In ähnlicher Weise haben einige andere Autoren die Deutung auf die Taufe als eine Möglichkeit des Verständnisses der Fußwaschung angesehen: RH Lightfoot, St. John's Gospel, ed CF Evans (1956) z St sieht in der Fußwaschung neben dem Bild für die Taufe einen Hinweis auf Tod und Auferstehung Jesu; GHC McGregor, The Gospel of John, MNTC ^{2} (1948) z St 272-279 ist darin schon vorsichtiger und will daneben die Beziehung zum Abendmahl gewahrt wissen. CK Barrett, The Gospel according to St. John (1955) 363f sieht in der Deutung auf die Taufe nur eine sekundäre Möglichkeit. CH Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel ^{2} (1953) 409 meint, daß die Erwähnung des Wassers den eingeweihten christlichen Leser bestimmt an die Taufe erinnere, ebenso wie die Aussage καθαροί ἐστε auf den καθαρισμός der Taufe hinweise. Daß diese Reinigung διὰ τὸν λόγον(ν) geschieht, ist eine Analogie zu der joh Aussage über das Abendmahl, wo nach Joh 6,54 der, der das Fleisch des Menschensohnes ißt, ewiges Leben bekommt und nach 6,63 die ῥήματα ἃ λελάληκα ὑμῖν auch wieder ζωή sind. Damit ist jedoch für Dodd der Sinn der Fußwaschung noch nicht völlig erfaßt. - Gegen eine sakramentale Deutung der Fußwaschung als Bild der Taufe hat K Barth, Die Taufe, ein Sakrament? (1951) 418-433 mit spürbarer Aversion gg die Taufe als chr Sakrament überhaupt, argumentiert.
14) O Cullmann, Urchristentum u Gottesdienst, Abh Th ANT 3 ^{4} (1962) 100-104; hier ist nur die Behandlung der Beziehungen zwischen Fußwaschung u Taufe berücksichtigt. Zum Abendmahl vgl → 37 mit A 1ff
15) O Cullmann aaO (→ A 14) 102-104 mit A 115-122
16) E Kantorowicz, The Baptism of the Apostles, Dumbarton Oaks Papers 9/10 (1956) 203-251 versucht die Fußwaschung mit der Taufe in Zusammenhang zu bringen. Kantorowicz kennt viel Sekundärliteratur und auch wohl viele Werke altchristlicher u frühmittelalterlicher Kunst. Er interpretiert jedoch, was bei solch einem Artk nötig wäre, die Texte nicht selbständig genug. Gegen Kantorowiczs Bildinterpretationen hat

H Gieß, Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4.-12. Jhdt (1962) 88-92 protestiert, gegen seine Behandlung patristischer Texte Th Schäfer OSB in einer ebd p 88f abgedruckten Beurteilung. Dazu seien noch drei gravierende Fehler Kantorowiczs genannt:

1. Auf S 213 hat er Joh 13,2 einfach nach der King James Version zitiert, die die LA δείπνου γενομένου voraussetzt u dann schreibt "and supper being ended". Daß möglicherweise das Mahl noch nicht vorüber war, sondern folgte, schließt Kantorowicz nicht etwa aus der LA γινομένου, sondern aus dem Kontext (V 12.26)
2. Ein spürbarer Mangel liegt darin, daß Kantorowicz keine griech Texte heranzieht. Das zeigt nicht nur die Tatsache, daß er nicht das griech NT benutzt, sondern auch die Auswahl der Väterstellen. Kyrill von Alexandrien, der ihm doch als Gewährsmann für seine Deutung sehr willkommen sein müßte, übergeht er. Von Origenes wird nur eine lat erhaltene Stelle aus den Hom in Gn herangezogen.
3. Auch in der Behandlung der von ihm herangezogenen Kirchenväter sind Kantorowicz Fehler unterlaufen. Orig Hom in Gn 4,2 (GCS 29 p 53,5) lautet:"Sciebat enim (Abraham) dominica sacramenta non nisi in lavandibus pedibus consummanda". Zweimal wird aber im Text die Stelle falsch übersetzt: "(the) dominical sacrament" - warum eigentlich im Sg? Auch, wenn man den Kontext auf p 212 liest, dann sieht man, daß Kantorowicz nur ein Sakrament gebrauchen kann, um die Fußwaschung auf die Taufe zu beziehen. Ob sacramenta hier Übersetzung von μυστήρια und mit "Geheimnisse" zu übersetzen ist, hat er auch nicht überlegt. Die These Kantorowiczs, daß bei der Annahme der Fußwaschung nach dem Abendmahl eine bloß ethisch-praktische und bei einer Datierung vor dem Abendmahl eine sakramentale Deutung auf die Taufe vorliegt, ist als falsch anzusehen. Die Väter interpretieren unabhängig davon.

V Die Fußwaschung als Polemik gegen Reinigungsriten

1) A Fridrichsen, Bemerkungen zur Fußwaschung, ZNW 38 (1939) 94-96
2) Fridrichsen aaO (→ A 1) 94
3) Fridrichsen aaO (→ A 1) 94
4) ἐκ τοῦ δείπνου faßt Fridrichsen als zeitlich, also =

δειπνήσας und führt aaO (→ 1) 94 A 4 mehrere Belege dafür an. wie er die später wieder im Kontext vorausgesetzte Mahlsituation damit verbindet, ist nicht festzustellen.

5) Die Einschränkung εἰ μὴ τοὺς πόδας hält Fridrichsen für den sekundären Einschub eines Lesers, der die kategorische negative Formulierung mit der eben geschehenen Fußwaschung in Übereinstimmung bringen wollte. aaO (→ A 1) 95 A 11.

6) Fridrichsen aaO (→ A 1) 95f

Joach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu [3] (1960) 43 meint, daß nach Joh 13,10 (Langtext: die letzte Mahlzeit Jesu "in levitischer Reinheit" eingenommen wurde: "ὁ λελουμένος ('wer das [Nu 19,19 vorgeschriebene] Tauchbad [am 7. Tage der Reinigungszeit] genommen hat") οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι." Darin sieht Jeremias einen Beweis dafür, daß das letzte Mahl Jesu ein Passamahl war.

7) Fridrichsen aaO (→ A 1) 96

8) Fridrichsen aaO (→ A 1) 96 mit A 16; in der A eine gewisse Kritik an v Campenhausen aaO (→ §4 A 5) 269f.

9) O Betz, Die Proselytentaufe der Qumransekte u die Taufe im NT, Revue de Qumran 1 (1958) 213-324; die hier zitierte Stelle steht p 224; zur Fußwaschung p 224-226. auch K Stauffer, Probleme der Priestertradition, ThLZ 81 (1956) 147 vermutet eine antiqumranische Pointe in Joh 13,10. Er folgt darin G Molin, Die Söhne des Lichts (1954) 175.183 mit A 76.82a, der seinerseits auf K Schaedel, Das Joh-Ev u die Kinder des Lichts (ungedruckte Diss Wien 1952) 259ff hinweist. H Braun, Qumran u das NT, Th R NF 28 (1962) 97-234 lehnt für Joh 13, 10 (ebd p 224-226) diese Meinung als zu wenig gesichert ab. R Köster, Geach u Kultus im Joh-Ev u bei Ignatius v Antiochien, ZThK 54 (1957) 66 hält in Joh 13,10 die Benutzung einer Quelle mit Polemik "gg wiederholte Tauchbäder, wie sie etwa bei den Essenern üblich waren", für möglich.

10) Vgl dazu A Oepke, ἀπολούω κτλ, Th W IV 297,20-309,36, bes den Teil über die Alte Kirche; dort ein interessantes Zitat aus Chrys Hom in 2 Tm 6,4 (MPG 62 [1862] 634f). Vgl auch Lohmeyers (→ 90f mit A 1) Hypothese im folgenden Abschnitt (→ 90-92). Zum Judt vgl W Brandt, Die jüd Baptismen, Beih ZAW 18 (1910) bes über den Zshg zwischen spätjüdhäretischen u christlichen Täufersekten auf p 90-122. Auch H Sahlin, Zur Typologie des Joh-Ev, Uppsala Universitets Års-

Schrift 1950,4 (1950) 49-52, der das ganze Joh-Ev von einer Mose-Typologie her versteht, sieht die Fußwaschung als Gegenstück zur alttestamentlichen kultischen Reinigung (Ex 40,30; 1 Kö 8) an: sie bedeutet die Heiligung zum wahren Gottesdienst zur Gemeinschaft mit Christus; von da her ergibt sich eine indirekte Beziehung zum Herrenmahl. (→ 95-98, 116f u ö)

10a) Vgl die Komm zu den genannten St, bes Bultmann Joh, Bau J.

11) Vgl Haench Ag [13] z 18,24-19,7 (dort weitere Lit); E Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus, Exegetische Versuche u Besinnungen I (1960) 158-168. Zur Konkurrenz zwischen den Täufern und der Großkirche vgl a Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe im Joh-Ev, FRL 39 (1925) bes 26f

12) Zur Mandäerfrage vgl K Rudolph, Die Mandäer I , FRL 74 (1960) (mit ausführlicher Bibliographie)

13) Vgl dazu H Braun aaO (→ A 9) 224 nennt 1 QS 3,3; DamasR 10,10 zu Joh 13,10. FM Cross, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies (1958) 179 hält Joh 13,12-16 für antiqumranisch und zwar gg das Rangdenken von Qumran gerichtet. Braun aaO (→ A 9) 226 hält das für unwahrscheinlich. Zum Verhältnis von Qumran und Johannesevangelium vgl auch KG Kuhn, Joh-Ev u Qumrantexte, in: Neutestamentica et Patristica, Freundesgabe O Cullmann, Nov Test Suppl 6 (1962) 111-122.

VI Die Fußwaschung als Jüngereinsetzung

1) E Lohmeyer, Die Fußwaschung, ZNW 38 (1939) 74-94

2) Lohmeyer aaO (→ A 1) 74-76

3) Lohmeyer aaO (→ A 1) 82-84. Die Hypothesen, die Lohmeyer über die literarische Herkunft der Erzählung bringt, können hier unberücksichtigt bleiben (ebd 76-78). Die angeblichen Aramaismen (78) sind wohl zu hoch bewertet.

4) Lohmeyer aaO (→ A 1) 84f

5) Lohmeyer aaO (→ A 1) 85-87

6) Lohmeyer aaO (→ A 1) 88 (ἀπόστολος ist von Lohmeyer hier nicht neutral als Abgesandter, sondern als "Apostel" verstanden) vgl → A 12)

7) Lohmeyer aaO (→ A 1) 89

8) Lohmeyer aaO (→ A 1) 90

9) Lohmeyer aaO (→ A 1) 90f

10) Man beachte dazu die Anspielungen bei Lohmeyer aaO (→ A 1) 80.86.90. Hier ist wohl der Joh Zshg nicht genügend berücksichtigt.

11) Lohmeyer aaO (→ A 1) 90f mit A15. Hier weist Lohmeyer auf seine Arbeiten Galiläa u Jerusalem, FRL 52(1938) und auf seine Berichte Vom urchr Abendmahl, Th R 9(1937)168-227.273-312;10(1938)32-41 hin, in denen er das Fehlen eines eigentlichen Abendmahlsberichtes aus einer von der synpt verschiedenen "galiläischen Überlieferung begründet.

12) So etwa K Beyschlag,Clemens Romanus u der Frühkatholizismus, Beiträge z historischen Theol 35(1966)33fA3. Vgl zur Auslegung v Joh 13,16 :KH Rengstorf,Artk ἀπόστολος ,ThW I 421,40 ff; A Schlatter,Sprache u Heimat des vierten Evangelisten ,BFTh 6,4 (1902) 127 (mit rabb Belegen)

VII Die Fußwaschung als Urbild der altchristlichen Agape

1) H Windisch, Joh u die Synpt, UNT 12(1926) bes 70-79; Windisch will die "Ergänzungshypothese"widerlegen und die Unabhängigkeit des vierten Evangeliums von den Synpt betonen.

2) Das wird von Windisch aaO(→ A 1)72-74 untersucht.

3) Windisch aaO(→ A 1)76 f

4) Windisch aaO(→ A 1) 77

5) Windisch aaO (→ A 1) 77

6) Vgl die Lit bei H Lietzmann, Messe u Herrenmahl,Arbeiten zur KG 8(1926) 197-210(nach Hippolyts Kirchenordnung [um 200] unterscheidet Lietzmann Agape und Herrenmahl; davon her schloß man auf einen Unterschied zwischen Eucharistie und Agape); G Bornkamm,Herrenmahl und Kirche bei Paulus,in:Studien z Antike u Urchr,Beiträge z Ev Theol 28(1959) 138-176 (in A reiche Lit - Angaben);ferner den Exk "Agapen bei Ltzm 1K 56f z 1 K 11,21 ff(Lit) , schließlich K Völker,Agape (1927)

7) Zum Ganzen vgl B Reicke, Diakonie,Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier, Uppsala Universitets Arsskrift 1951,5(1951)9-18(in den A weiterführende Lit zur Frage der Bedeutung der Agapen , vgl auch das umfangreiche Literaturverzeichnis). Auch O Cullmann,Urchr u Gottesdienst , Abh Th ANT 3^{4} (1962) 11-23 sieht Wortgottesdienst und Eucharistie in engem Zusammenhang . Ab Du Toit , Artk Liebesmahle , Bibl-historisches Handwörterbuch II 1085 f zeigt ,

daß ἀγάπη neben κυριακὸν δεῖπνον, αἵρεσις τῶν ἀγαπῶν, εὐχαριστία ein "term techn für die kultischen Mahlzeiten der Christen" sei und daß "kein Grund für die Auffassung" besteht, daß diese Termini auf verschiedene Mahltypen zurückzuführen wären.

VIII Die Fußwaschung als Bild der Sündenvergebung

1) E W Hengstenberg, Das Ev des hl Joh II (1862) 346-370
2) F Godet, Komm zu dem Ev des Joh II ^{3}(1892)
3) F Spitta, Das Joh-Ev als Quelle der Gesch Jesu (1910) 285-296 bes 289
4) J Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Ev II (1923) 140f
5) Zn J 539f z Joh 13,10-15
6) Hirsch J 330-337. Wenn man auf andere Meinungen eingeht, dann sollte man nicht "Auslegungen, die Zusammenhänge mit der Polemik gegen jüdische Reinigungsriten vermuten, einfach als "gelehrte Kinderei" abtun, wie Hirsch es J 332 tut.
7) Hirsch J 331-333
8) Hirsch J 333-335
9) A Oepke, Artk λούω κτλ, Th W IV 297,20-309,36; s St 309,11ff bes 308,27-36
10) J Belser, Das Ev des hl Joh (1905) 384-401 bes 399f
11) J Belser, Die Gesch des Leidens u Sterbens, der Auferstehung u Himmelfahrt des Herrn nach den vier Ev ausgelegt ^{2} (1913) 169-170
12) W Koch, Zur Einsetzung des Bußsakraments, Theol Quart 130 (1950) 296-310 bes 297f
13) Daß die (tägliche) gegenseitige Sündenvergebung bei der Geschichte von der Fußwaschung anklingt, nimmt auch Schl J z 13,9-11 an; allerdings sieht er denn in der Mahnung V 12ff den Hinweis auf die gegenseitige Vergebung, die die Gemeinschaft der Jünger vor dem Zerbrechen schützt. Vgl → 101f

IX Die Fußwaschung als johanneisches Bild für das Herrenmahl

1) BF Westcott, The Gospel according to St. John(1894) z St 189: "The central idea of this record corresponds with

one aspect of the Institution of the Eucharist, that of self-sacrifice."

2) A Loisy, Le quatrième Évangile (1903) 702-722 "la signification propre du lavement des pieds est celle de l'Eucharistie". (p 716)

3) Schr NT IV^3 (1918) z St (Exk 144f)

4) aaO (→ A 3) 144f

5) aaO (→ A 3) 145

6) aaO (→ A 3) 145

7) J Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Ev II (1923) 140f

8) W Bauer, Das Johannesevangelium, Handbch NT 6^2 (1925) Exk z Fußwaschung p 166f. (Die 3. Auflage war mir nicht zugänglich)

9) Bauer aaO (→ A 8) 166f

10) Bauer aaO (→ A 8) 167

11) O Cullmann, Urchr u Gottesdienst, Abh Th ANT 3^4 (1962) 100-104

12) Cullmann aaO (→ A 11) 100f

13) Cullmann aaO (→ A 11) 101f. Vgl dazu auch H Seesemann, Der Begriff κοινωνία im NT, Beih ZNW 14 (1933) 95f

14) Cullmann aaO (→ A 11) 102-104; 103 die Auseinandersetzung mit Bultmann Joh z St, in den Anmerkungen mit Michaelis (→ A 23). Gg Cullmann wendet sich auch R Mehl, Zur Bdtg v Kultus u Sakrament im 4. Ev, Ev Theol 15 (1955) 70f

15) H Strathmann, Das Ev nach Joh, NT Deutsch 4^{10} (1963) z St 188-192

16) Strathmann aaO (→ A 15) 188f z V 4-5

17) Strathmann aaO (→ A 15) 189f u 191f

18) C H Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel^2 (1953) 390-402

19) Dodd aaO (→ A 18) 401

20) Dodd aaO (→ A 18) 393 mit A 1

21) Dodd aaO (→ A 18) 401f mit 402 A1

22) C K Barrett, The Gospel according to St. John (1955) 363

23) W Michaelis, Die Sakramente im Joh-Ev (1946) 29-32 (Auseinandersetzung mit der 1. Auflage von Cullmann aaO [→ A 11] 68-73) Michaelis will in der Fußwaschung vor allem den Gedanken der Liebesgemeinschaft betont sehen (bes von Joh 13,34 her)

24) Bultmann Joh z St 357 mit A 5. Auch H Köster, Gesch u

Kultus in Joh-Ev u bei Ignatius v Antiochien, Z Th K 54 (1957) 66f wendet sich (in Anschluß an Bultmann [7]) gegen eine sakramentale Deutung der Fußwaschung.

25) E Lohse, Wort u Sakrament im Joh-Ev, NTSt 7 (1961) 110-125. Zur Fußwaschung: 113. Lohse nimmt hier die Kritik von Michaelis (→ A 23) u Bultmann Joh 357f auf. Was die Behauptung über p^{66} in 113 A 2 betrifft, so hat er sich geirrt: p^{66} bietet den Langtext!

26) Bultmann Joh 357 A 5

27) Bultmann Joh 351 setzt als Überschrift über Joh 13,1-20: "Die Konstituierung der Gemeinde und ihr Gesetz. In der Zusammenfassung p 365 setzt er Joh 13,1-20 in Parallele zu 15,1-17. Zu Bultmanns Auslegung vgl → 103f uö

28) Gg Bultmann Joh z St. Vgl dazu → §3f u A 11-14 Hirsch J 336f nimmt eine geheime Beziehung zum Abendmahl an, vor allem zu dem Gedanken der Gemeinschaft, die er sich in der altchristlichen agape realisiert. Er hält es für möglich, daß hier eine Stellungnahme gegen eine bloß liturgische Feier des Herrenmahls vorliegt, die die Mahlgemeinschaft zu wenig betont. Eine solche indirekte Beziehung zum Abendmahl könnte in der Tat bestehen.

29) F Ch Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Ev, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter u ihren Ursprung (1847) 259-261 bes 259f. Vgl P Feine - J Behm - W G Kümmel, Einleitung in das NT [14] (1965) 144 (mit)

30) Dazu vor allem Dodd aaO (→ A 18); Cullmann aaO (→ A 11) hat wohl p 101 den Gedanken der Liebesgemeinschaft beim Abendmahl zu Recht hier angedeutet gesehen; vgl dazu die eigene Auslegung unten → 117-121

X Die einseitig moralische Auslegung der Fußwaschung

1) So hat J R Linder, Exegetische Bemerkungen zu einigen Stellen des NT, Th St Kr 40 (1867) 512-514 die Stelle Joh 13,10 (Langtext) behandelt. Er sieht als Aussage der Fußwaschung an, daß man den gegenseitigen Dienst aller Art leisten und annehmen soll. - Einen Zshg der Fußwaschung mit dem Liebesgebot (Joh 13,34) hält E Graf, Bemerkungen über Joh 13,1-4 Th St Kr (1867) 741-748 für unwahrscheinlich, sieht aber in "Demuth und Selbstverleugnung" den Inhalt der Fußwaschung. - Ähnlich Chr E Luthardt, Das Joh Ev nach seiner Eigenthümlich-

Heit II (1876) z St 294: "Die Gesinnung aber, welche er fordert, ist die des demütigen Liebesdienstes. Darauf allein bezieht sich Jesu vorbildliches Thun, nicht auf die Reinigung, von welcher er zu Petrus redet." -B Weiß, Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium Johannis [7] (1886) z St 510f: "Das ethische Wesen der Fußwaschung ist ... nicht nur demütiges Dienen, sondern Selbstverleugnung im Dienste der Liebe." Vgl auch Godet aaO (→ 64 mit A 2), der neben der allegorischen Deutung von V 10 als Bild für die Buße die Fußwaschung vor allem als Beispiel der Demut verstanden wissen will.

2) Verschiedene katholische Ausleger haben - bei mehr oder weniger scharfer Ablehnung übertragener Deutungen - die Fußwaschung einseitig moralisch aufgefaßt. P Schanz, Commentar über das Ev des hl Johannes (1885) 451-462 tut dies mit großer patristischer Belesenheit und unter Berufung auf Chrys Hom 2 St, bes in der Auslegung zu V 15 (p 460). Weniger gelehrt, schärfer in der Ablehnung der übertragenen Deutung und zugleich mit einem salbungsvollen Unterton hat F Tillmann, Das Johannesevangelium (1914) z St 199-203 die Fußwaschung als "Beispiel selbstloser Demut und dienender Liebe" (201) verstanden und zu V 15f nicht eine äußerliche Nachahmung, sondern den Geist der dienenden Liebe gefordert. J M Lagrange OP, Évangile selon Saint Jean, Études bibliques 5 [3] (1927) 348-358 hat alle "symbolischen" Auslegungen abgelehnt und einseitig das moralische Verständnis des Textes betont: "tout le symbole est dans l'exemple donné" (349). Lagrange benutzt vor allem die Kirchenväter und beruft sich auf Chrysostomus als Gewährsmann seiner Deutung. Daß er für seine patristischen Belege zum Teil sekundäre Quellen benutzt hat, zeigt seine Fehlzitation Arnalds von Bonneval, vgl J Huby SJ, Une exégèse faussement attribuée à St. Cyprien, Biblica 14 (1933) 96. Sonst ist Lagrange jedoch in seiner Arbeit sehr genau, vgl seine Begründung des Kurztextes von Joh 13,10 auf S 353-355. Vgl auch J Huby SJ, Le discours de Jésus après la cène, Verbum Salutis 3 (1932) 13-18, der ebenfalls die rein ethische Interpretation vertritt. - Neuerdings hat J Michl, Der Sinn der Fußwaschung, Biblica 40 (1959) 697-708 sich der Interpretation Lagranges angeschlossen und unter Ablehnung der sakramentalen Deutung mit Berufung auf Chrysostomus in der Fußwa-

schung ein Beispiel für die Gesinnung gesehen, die die Jünger untereinander haben sollen.

3) Von den modernen kritischen Exegeten hat der Anglikaner JH Bernard, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John, ICC II (Neudruck 1953) 454-469 sich sachlich und vornehm mit den übertragenen Deutungen auseinandergesetzt. Er lehnt die Deutung der Fußwaschung als Bild für Abendmahl, Taufe oder Sündenvergebung ab und sieht in ihr eine Empfehlung der gegenseitigen διακονία der Christen. (465f)

4) K Bornhäuser, Das Joh-Ev, eine Missionsschrift für Israel, BFTh II 15 (1928) 78-80

5) Bornhäuser aaO (→ A 4) 79

6) Bornhäuser aaO (→ A 4) 78f

7) P Fiebig, Die Fußwaschung, Angelos 3 (1930) 121-128 (Wie Bultmann Joh 357 A 5 dazu kommt, bei Fiebig eine Auslegung der Fußwaschung als Bild für die Taufe zu sehen, ist mir unverständlich).

8) Fiebig aaO (→ A 7) 121-124

9) Fiebig aaO (→ A 7) 124f. Als Beispiel für den sog Casus pendens führt er T Pea 2,6 an, wo ebenfalls ein Perf als Praes zu übersetzen ist.

10) Fiebig aaO (→ A 7) 124: "Fußbad ist doch ein Bad"(sic!) edd 125f begründet er den Wechsel im Ausdruck mit der Vermeidung einer Tautologie. Das überzeugt wenig, zumal Joh sonst durchaus den gleichen Ausdruck mehrmals hintereinander verwendet. Um nur ein Beispiel zu nennen: im ganzen Kontext steht νίπτω in V 5.6.8.10.12.14, also sechsmal. Warum hat Joh denn nicht öfter gewechselt? Im übrigen würde eine weitere Form von νίπτω in V 10 nicht störend und durchaus "johanneisch" wirken.

11) Fiebig aaO (→ A 7) 126

12) Fiebig aaO (→ A 7) 127. Es muß doch wohl heißen: a maiore ad minus vgl Bu J 362 mit A 3

13) Fiebig aaO (→ A 7) 127. Die Stelle T Pea 4,14 erwähnt drei Fälle von Betrügereien der Bettler als besondere Beispiele; die Parallele im jerusalemischen Talmud hat sehr viel mehr Beispiele.

XI Die Fußwaschung als Hinweis auf Christus und Grundlegung der Gemeinschaft der Christen

1) In den "Erläuterungen" hat Schlatter für einen weiteren Personenkreis geschrieben"; deshalb ist hier nur der Johanneskommentar benutzt. Zu Joh 13 hat er dieselben Gedanken wie im Kommentar volkstümlicher vorgetragen. Zum jüd Hintergrund vgl : A Schlatter, Die Sprache u Heimat des vierten Evangelisten, BFTh 6,4 (1902) 125-127; über die synoptischen Logien im Joh-Ev: ders, Die Parallelen in den Worten Jesu bei Joh u Mt, BFTh 2,5 (1898) 50-53 (z Joh 13,14f.16.18.20). Zum Zshg von Joh 13,1-20 mit Lk 22,24-27: ders, Die Gesch des Christus ^{2} (1923) 485f.

2) Schl J z 13,2

3) Schl J z 13,7

4) Schl J z 13,9-11

5) Schl J z 13,14f

6) Schl J z 13,14f

7) FM Braun OP, Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à S. Pierre, Rev Bibl NS (1935) 22-28

8) E H o s k y n s -FN Davey, The Fourth Gospel ^{2} (1947) 434-446 deutet die Fußwaschung als einen Hinweis auf Tod und Auferstehung: "Jesus humiliates himself to wash the feet of his disciples, and thus symbolically declares their complete purification through the humiliation of the death of the Messiah." (439) Daraus sieht er die Mahnnng zur Liebe und Demut begründet. - A W i k e n h a u s e r , Das Ev nach Joh, Regensburger NT 4 (1948) 204-208 hält in V 10 den Kurztext für ursprünglich und sieht in der Fußwaschung ein Bild für die dienende Erniedrigung Jesu, die die Aufforderung zum gegenseitigen Dienst begründet. W T e m p l e, Readings in St. John's Gospel (1950) 209-212 interpretiert die Fußwaschung als Bild für die äußerste Erniedrigung Christi; seinem Beispiel nachzufolgen, setzt voraus, daß man den Dienst, den er an uns tut, an sich geschehen läßt. Hier ist durch den Hinweis auf den Dienst Jesu wie auf seine Person eine einseitig moralische Auslegung vermieden. C H D o d d aaO (→ 97A18) 398 weist darauf hin, daß in Joh 1-12 die Begriffe ζωή κτλ, φῶς κτλ - σκοτία im Vordergrund stehen, während sie in 13-17 seltener sind; demgegenüber spielen ἀγαπάω - ἀγάπη in den er-

sten 12 Kp eine untergeordnete Rolle und dominieren in 13-17, so ist die Fußwaschung einmal ein Zeichen der ἀγάπη, die in der Erniedrigung des Gottessohnes offenbar wird, dann aber auch eine Mahnung zur Demut und Nächstenliebe, die man aber mit der christologischen Aussage im Zusammenhang sehen muß und bei der die Sakramente im Hintergrund stehen. (p 393.401f. 435) Auch JAT Robinson, The Significance of the Foot-washing, in: Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe O Cullmann, Nov Test Suppl 6 (1962) 144-147 sieht in der doppelten Aussage über die Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz und in der Aufforderung zur Nachfolge die Bedeutung der Fußwaschung. "The foot-washing is the ὑπόδειγμα of this love = to the uttermost = by the virtue of the fact that it is also the ὑπόδειγμα of the one, final baptism of the Cross (cf. the εἰς τέλος of 13,1 with the τετέλεσται of 19,30). There is for the disciple no share in Christ without it ..." (147) Hierher wäre noch K Barth aaO (→ CIV(85)A 13) 427-432 zu zählen; das Ziel seiner exegetischen Bemühungen ist zu beweisen, daß die Fußwaschung nichts, aber auch gar nichts mit der Taufe zu tun hat. Die positive Auslegung ist nach seiner Ansicht vierfach: 1. Die Fußwaschung bezeugt die Reinheit der Jünger = die Reinigung geschieht durch den Vater im Zeugnis des Sohns. 2. Sie weist hin auf die Erniedrigung Christi im Kreuz, wo die vollkommene Reinigung vollzogen ist. 3. Die Reinheit, die den Jüngern in der Fußwaschung mitgeteilt wird, ist keine substantielle, sondern eine imputierte Reinheit. 4. Das Zeichen der Fußwaschung soll weitergegeben werden, u z nicht im Sakramentalen oder durch bloße Tugend, sondern im niedrigsten Dienst aneinander geschieht der Zeugendienst im Namen Christi. = Einer solchen Systematisierung entzieht sich jedoch das Johannesevangelium.

9) So etwa F Mußner, Die Fußwaschung (Joh 13,1-17), Versuch einer Deutung, Geist und Leben 31 (1958) 25-30. G Richter, Die Fußwaschung Joh 13,1-20, Münchner theol Zschr 16 1965) 13-26 stellt besonders die "christologisch-soteriologische Deutung" als "die allein mit dem Zweck des Evangeliums übereinstimmende" in den Vordergrund (bes 13-18)

10) Bultmann J s 13,1-20 p 351-365

11) Bultmann J 352-354

12) Bultmann J 355-361

13) Bultmann J 361-365

14) Bultmann 3 358f

15) Bultmann 3 351

16) So etwa C K Barrett aaO (→ A 22) und in gewissem Maße Robinson (aa O → A 8). Auch bei Dodd aaO (→ A 8) 390-395 klingt das Motiv an.

17) Die Ablehnung der Sakramente bei Johannes wirkt bei Bultmann etwas gewaltsam, vgl oben →[B]5 mit A 12; bei Schlatter könnte man von einem etwas formalen Sakramentsbegriff sprechen.

D Versuch einer eigenen Deutung

1) Einige Probleme müssen hier ausgeklammert werden, da sie den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden. Zudem sind sie für die Deutung der Fußwaschung ohne entscheidendes Gewicht. Dazu gehören: die Verfasserfrage, die Frage nach der joh Chronologie (die etwa in 13,1 anklingt) und die Frage nach der Stellung des Petrus im vierten Evangelium.

I Traditionsgut in Joh 13,1-20 und die Frage nach dem Verhältnis des vierten Evangelisten zu seinen Quellen

1) So etwa Alexander Schweizer, Das Ev Johannis nach seinem inneren Werthe ... kritisch untersucht (1841) (vgl oben →B[I6][75] A 1)

2) "...if the sources have undergone anything like the amount of amplification, excision, rearragement and adaptation which the theory postulates, then the critic's pretence that he can unravel the process is grotesque. As well hope to start with a string of sausages and reconstruct the pig", BH Streeter, The Four Gospels (1924) 377. Eine Darstellung und Kritik verschiedener Quellenscheidungstheorien aus der Zeit von etwa 1886 bis zum ersten Weltkrieg bei VH Stanton, The Gospels as Historical Documents III (1920) 32-50.

3) Von den Katholiken vor allem T Sigge OFM, Das Johannesevangelium u die Synpt, NT Abh 16,2.3 (1935); E Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Joh-Ev, Studia Friburgensia NF 3 (1951) 4 A 1 uö (einseitig u unkritisch); Darstellung der wichtigsten Vertreter dieser Annahme bei P Feine - J Behm - WG Kümmel, Einl in das NT[14] (1965) 136-138 (Kümmel nimmt an,

daß sich für Johannes " mit sehr großer Wahrscheinlichkeit" Kenntnis des MK und Lk behaupten läßt).

4) Vor allem Hirsch F , Hirsch Studien und Bultmann Joh ; mit ihnen setzt sich Buckstuhl (→ A 3) auseinander (passim) . Als Kritiker von Quellentheorien ist auf evangelischer Seite zu nennen: Ph-H Menoud , L'évangile de Jean , Cahiersthéologiques de l'actualité protestante 3^2(1947)(eingenender Forschungsbericht bis etwa 1946). Wenig überzeugend erscheint die Hypothese von W Wilkens , Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums , Bis& Basel (1958), mit der Annahme eines "Grundevangeliums", das dann durch Reden erweitert und schließlich zum "Passionsevangelium" ausgebaut wurde.Vgl dazu auch die Kritik von Kümmel in Feine-Behm-Kümmel(→ A 3)140f und die ebd genannten Rezensionen

5) Über die älteren Theorien vgl H Windisch , Joh u die Synpt , UNT 12(1926). Übersicht über neuere Untersuchungen bei Feine-Behm-Kümmel (→ A 3)136-139

6) K Aland , Synopsis quattuor Evangeliorum ^{2} (1965)

7) Vgl Aland aaO (→ A 6) p 143 mit App

8) Die jüngeren Hdschr lesen hier ...ὑπὲρ σου διδάσκαλον αὐτοῦ , was man als harmonistische Veränderung, möglicherweise auch als Homoioteleuton verstehen kann .

9) C H Dodd , Some Johannine "Herrnworte" with Parallels in the Synoptic Gospels , NT St 2 (1955/56) 75-86

10) K Beyschlag ,Clemens Romanus u der Frühkatholizismus, Beiträge z historischen Theol 35(1966) 33f A 3. Dagegen ist einzuwenden , daß eine polemische Zielsetzung gegen den Apostolat aus dem Logion wie auch aus dem Kontext schwerlich zu entnehmen ist. Die Erklärung des ungewöhnlichen Wortlautes, die Dodd(→ A 9) gibt , erscheint ansprechender;außerdem scheint nicht von Beyschlag berücksichtigt zu sein , daß in Joh 13,16 keine direkte Beziehung zum Apostolat besteht.Beyschlags Kritik an G Klein , Die zwölf Apostel(1961) und an W Schmithals , Das kirchliche Apostelamt(1961) verliert auch so nichts an grundsätzlicher Berechtigung und an Wirksamkeit. Ein rein "juristischer"Gebrauch , wie ihn KH Rengstorf, Artk ἀπόστολος, Th W I 421,40 ff annimmt("mit der Vertretung der Person und Sache eines anderen beauftragt"),scheint am ehesten den Sinn von ἀπόστολος in Joh 13,16 zu treffen.
Polemik gegen die Stellung des Petrus scheint in Joh 21 vor-

zuliegen. Das aber ist auch nicht unumstritten und für diesen Zshg unerheblich.

11) In der Übersetzung von Franz Delitsch, ספרי הברית החדשה [12] (1937) lautet Mt 10,40:

המקבל אתכם אותי מקבל הוא
ואשר המקבל אותי הוא מקבל את שלחני:

Joh 13,20 dagegen lautet: אמן אמן אני אומר לכם
כי כל המקבל את אשר אשלחהו אותי מקבל
והמקבל אתי מקבל את שלחי:

12) B Noack, Zur joh Tradition, Publications de la Societé des Sciences et des Lettres d'Aarhus, Série de Théologie 3 (1954) 89-109 bes 96f. 98f; Bei Noack 89 A 223 Literatur. Vgl auch Dodd aaO (→ A 9) 85f. Mündliche Tradition als wichtige Vorstufe für die Entstehung des Joh-Ev vermutet auch Stanton aaO (→ A 2) 50-52.

13) Noack aaO (→ A 12) 71-89 (Lit p 71 A 179) über das Zitat in Joh 13,18 vgl p 77f.86

13a) In 1 Q H 5,23 ist jedoch die Formulierung pluralisch, was wohl durch den Kontext bedingt ist:

גם אוכלי לחמי עלי הגדילו עקב

14) Die Stellen sind zusammengestellt bei Aland (→ A 6) p 94

15) Koptisches Thomasevangelium, Logion 2 bei Aland aaO (→ A 6) p 517; Logion 92 ebd p 528

16) Auch sonst ist Herm mIX vom αἰτεῖν u λαμβάνειν die Rede ; vgl dazu auch Jak 1,5-7 und Dib Herm z m IX; Dib Jk z 1,5-7

17) Dazu B M Metzger, Der Text des NT (1966) 200. 201f

18) Bei den atlichen Zitaten ist gelegentlich an Testimoniensammlungen gedacht worden; vgl D Plooij, Studies in the Testimony Book, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks 32,2 (1932) 7.11 uö

19) Bultmann Trad 49 mit A 2

20) Als bloße Vermutung möchte ich noch zur Diskussion stellen, daß sich die Geschichte von der Fußwaschung aus einer Bildrede entwickelt haben könnte. Wir haben dafür gelegentliche Analogien, zB in der Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12-14. 20f Par). Das ausgeführte Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum als Vorform der Erzählung

ansehen zu wollen, geht nicht an (so etwa Kl Mk z St). Auch die übrigen Deutungen befriedigen nicht: so etwa, wenn H W Bartsch, Die "Verfluchung" des Feigenbaums, ZNW 53 (1962) 256-260 eine ursprüngliche Parusieankündigung annimmt, oder wenn G Münderlein, Die Verfluchung des Feigenbaums, NTSt 10 (1963/64) 89-104 eine ursprüngliche symbolische Handlung vermutet. Es wäre aber denkbar, daß ein Bildwort, das einen Feigenbaum ohne Früchte mit dem unfruchtbaren Israel verglich, zu einer Handlung weitergewachsen ist und dann zu einer solchen symbolischen Handlung wurde. Das wäre formgeschichtlich durchaus möglich. - Bei der Fußwaschung wäre dann ein Bildwort, das das Dienen Jesu mit dem Sklavendienst der Fußwaschung verglich, zu einer Handlung erweitert worde. Ob man aber in Lk 12,37 ein solches Wort vermuten kann, wage ich nicht zu entscheiden. Die Annahme der Entstehung aus einem Einzelwort erscheint für Joh 13,1-20 im ganzen nicht sehr wahrscheinlich, vgl oben → 111

21) Vgl dazu außer der Einleitung von Feine-Behm-Kümmel (→ A 3) 136-139 (mit Lit) vor allem Noack (→ A 12) 109-125

22) Zur Salbungsgeschichte bei Mk vgl M Dibelius, Die Formgeschichte des Ev ^{3} (1959) u die Komm z St, bes Kl Mk; ferner Bultmann Trad 283. K Weiß, Der westliche Text Lk 7,46 u sein Wert, ZNW 46 (1955) 241-245 meint, daß die Fuß-Salbung in Lk 7 aus der Erinnerung an Joh 12 später eingetragen ist. Für 7,46 hat diese Annahme textkritisch einiges für sich; doch könnte ebensogut das τοὺς πόδας μου aus einer Erinnerung an V 39 eingetragen sein. Kümmel in Feine-Behm ^{14} (→ A 3) 137f nimmt lukanischen Einfluß auf Joh gerade von Joh 12,1-8 her an.

II Die literarische Gestaltung im vierten Evangelium und der Aufbau der Geschichte von der Fußwaschung

1) So wird gelegentlich Joh 2,1-11; 4,43-54; 12,1-8 genannt, doch sind auch hier Unterschiede festzustellen, vgl die Komm zu den genannten Stellen

2) H Windisch, Der johanneische Erzählungsstil, in: EYXAPIZTHPION, Festschrift H Gunkel, FRL 36,2 (1923) 174-213

3) Windisch aaO (→ A 2) 201

4) Vgl dazu Windischs Behandlung einzelner johanneischer

Szenen aaO (→ A 2) 178-180; 183-185. 191f. 193f. Zur Selbstoffenbarung Jesu vor allem E Schweizer, Ego eimi, FRL 56 (1939) (Neudruck 1965 mit Anhang, dort weitere Lit). Besonders Bultmann Joh hat an verschiedenen Stellen auf die Selbstoffenbarung Jesu hingewiesen.

4a) C H Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (1953) 303: "The transition from dialogue to monologue is characteristic of this writer's manner" (zum Aufbau von Joh 3); vgl auch : ders, Historical Tradition in the Fourth Gospel (1963) 315-334

5) Vgl bes Bultmann Joh z St; daneben auch windisch aaO (→ A 2) 178-181

6) So etwa 4,39ff; 6,68-71; 8,30; 9,35ff; 10,40f; 11,27. 45ff 12,10 uö

7) So etwa 5,44ff; 6,28-31; 11,25f; 12,44ff uö, sowie öfter in den Abschiedsreden

8) Vgl dazu Schweizer, aaO (→ A 4) bes die Einzelauslegungen p 144-167; vgl zum Ganzen schon W v Loewenich, Johanneisches Denken (1936) 15 (Sonderdruck aus: ThBl 15 [1936] 260-275)

9) Daß auch die Einleitung V 1-3 von entscheidendem Gewicht ist, möchte ich unten (→ 130 - 135) noch zeigen.

10) Vgl dazu den Exkurs in der Einleitung mit dem antiken Material (→ 8 - 15)

11) Zu den symbolischen Handlungen der at.lichen Propheten vgl G Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, Abh Th A NT 25 (1953). Das Entscheidende scheint mir zu sein, daß die symbolischen Handlungen der Propheten in die Zukunft weisen, vgl Fohrer74. 83f. Man sollte nur bei solchen Handlungen im NT von Analogien zu at.lichen prophetischen Symbolhandlungen sprechen, bei denen die Vorwegnahme der Zukunft ein konstitutives Element ist. Wendet man dieses Kriterium an, so bleiben folgende Handlungen: Die Johannestaufe (Mk 1,2-8 Par); die Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12-14. 20f Par); das Abendmahl (Mk 14,22-25 Par; 1 K 11,23-25) und schließlich die symbolische Handlung des Agabus. (Ag 21,10-14). Die beiden scheinbaren symbolischen Handlungen Apk 10,8-11; 11,1 sind als Reminiszenzen an Ez 3,1-3; 40,3 anzusehen. Daß in der Fußwaschung ein Hinweis auf die Passion und eine Deutung des Passionsgeschehen liegen, läßt sich annehmen. Zur Frage

der symbolischen Handlungen im NT vgl außer den Komm zu den in dieser Anmerkung genannten St: G Stählin, Die Gleichnishandlungen Jesu, in: Kosmos und Ekklesia, Festschr W Stählin (1953) 9-22 (die Deutung der Fußwaschung ebd p 20f erscheint mir unwahrscheinlich); Joach Jeremias, Gl [7] (1965) 224 - 226 bringt nur einen allgemeinen Überblick und faßt die Gleichnishandlungen zu weit. Zur Frage der prophetischen Elemente in der Verkündigung Jesu vgl C H Dodd, Jesus als Lehrer und Prophet, in: Mysterium Christi ed GKA Bell-A Deissmann (1931) 69-86 bes 77f. Zur Johannestaufe: WF Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism (1956) 13-23; G Friedrich, Artk προφήτης κτλ, ThW VI 839,14ff (weitere Lit). Zum Abendmahl: G Friedrich, Beobachtungen zur messianischen Hoheprieserer-wartung in den Synpt, Z Th K 53 (1956) 300 mit A 1; R Otto, Reich Gottes und Menschensohn (1934) 253f; Joach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu [3] (1960) 215f uö.

12) zB Joh 2,20-22; 7,30; 8,20; 11,45-53 uö, ferner 6,71 und andere Ankündigungen des Verrats des Judas (6,64; 13,11)

13) zB 3,14f, vielleicht auch 8,28 (das ὑψοῦν bezieht sich auf die Kreuzigung und Auferstehung) vgl dazu unten → 121-124

14) zB 8,37; 10,11-15. 17f (Hirtenrede), weniger deutlich und mehr verhüllt in den Abschiedsreden

15) Vgl außer den Kommentaren zu den Synpt Bultmann Trad 282-308; M Dibelius, Die Formgeschichte des Ev [3] (1959) 178-218 (in beiden Werken Nachträge mit weiterer Lit). Zum Erzählungsstil in der joh Passionsgeschichte vgl Windisch aaO (→ A 2) bes 200-205

16) M Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), Neudruck in: Theol Bücherei 2 (1953) 60

17) Vgl dazu die Einleitungen in das NT, zB P Feine-J Behm-W G Kümmel, Einleitung in das NT [14] (1965) 139f (mit kritischer Würdigung von Umstellungshypothesen 140f), W Michaelis, Einleitung in das NT [2] (1954) 113 (mit Überblick über die Literatur zu den Abschiedsreden) und Ergänzungsheft (1961) 15 (mit neuerer Lit)

18) Gg Bultmann Joh 348-351, der folgendermaßen ordnet: 13,1-30; 17,1-26; 13,31-35; 15,1-16,33; 13,36-14,31. Liest man den Text so, dann wirkt er glatt und bruchlos. Doch läßt sich behaupten, daß die ersten Leser möglicherweise

einen anderen Begriff von literarischen Unstimmigkeiten hatten. Andere Hypothesen: bei H Strathmann, Das Ev nach Joh, NT Deutsch 4^{10} (1963)205 f; etwas abwegig Zn Joh 575f (danach erhebt sich Jesus mit den Jüngern 14,31 nach beendetem Mahl und geht in den Hof - die Weinstockrede knüpft an einen dort stehenden Weinstock an). Eine Möglichkeit, die Abschiedsreden als Zshg anzusehen, bietet CH Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel ^{2}(1953) 406 f.

19) Vgl dazu H Windisch, Joh u die Synpt, UNT 12(1926)70-79 (letztes Mahl u bes die Fußwaschung als ideale Agape, vgl dazu oben → 93 ; jede direkte Beziehung zum Herrenmahl wird abgelehnt , p 72 f); ders, aaO (→ A 2) 201 f (zurückhaltender). Die stark liturgische Stilgebung und Abzweckung betont Stauffer Theol passim. Die Abschiedsreden werden bes von O Cullmann, Urchr u Gottesdienst, Abh Th ANT 3^{4} (1962) 104-108 als Hinweis auf das Abendmahl gedeutet (ebd A 124-130 weitere Lit)

20) Man wird annehmen können, daß die Passionsgeschichte schon früh in der Abendmahlsfeier eine Rolle spielte; die Zeitangabe verlangte sicher eine Erzählung der Passionsgeschichte. Zum Zshg zwischen Abendmahl u joh Abschiedsreden vgl die Rezension von KG Kuhn z Joach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu ^{2} (1949) in :Th L Z75(1950)399-408 bes 403 mit A 2.

21) Bu Joh 351 ist das angedeutet, wenn Bultmann zu Joh 13, 1-20 als Überschrift gibt: "Die Konstituierung der Gemeinde u ihr Gesetz". Dodd aaO(→ A 19)390-399 weist darauf hin, daß Themen der großen synoptischen Reden in den Abschiedsreden bei Joh begegnen. Eine Analogie sieht er auch in der "esoterischen" apokalyptischen Rede Mk 13 u in dem "Mahlgespräch" in Lk 22, wo Material , das sonst in anderem Zshg begegnet, mit dem letzten Mahl verbunden ist; vgl auch ders, Historical Tradition in the Fourth Gospel (1963) 315-334

22) Hier hat nicht so sehr der Inhalt als der formale Aufbau zu interessieren. Der aber ist in Mt 5,1-7,29 ; Lk 6,20-49 u in der Didache ähnlich. Es könnte sein , daß hier ein jüd Formular nachwirkt ; man könnte 1QS ;CD als formale Analogien anführen. wir hätten dann in Joh 13,1-20 eine der Eingangsthora in Mt 5,1-16 bzw Lk 6,20 b - 23 , vielleicht auch Did 1-4 entsprechende Grundordnung der Gemeinde . Das Liebesgebot (καινὴ ἐντολή) in Joh 13,31-35 entspräche dem Gebot der

Feindesliebe (Lk 6,27f) bzw den Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21ff) usf. Es ließen sich sicher noch andere formale Parallelen aufzeigen. Im Inhaltlichen macht sich jedoch die stärkere Eigenart der johanneischen Abschiedsreden bemerkbar. Die Gemeinschaft der Jünger mit Christus und untereinander ist das zentrale Thema der Abschiedsreden.

23) Von den in → A 22 genannten Gemeindeordnungen erwähnt nur die Didache die Sakramente, allerdings nicht den Verlauf der Abendmahlsfeier und nicht die Einsetzungsworte für das Abendmahl. Ob man allerdings daraus eine feste Arkandisziplin konstruieren kann, wie das Joach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu [3] (1960) 127f tut, steht nicht fest. Daß das Johannesevangelium in nur für den Eingeweihten verständlicher Form indirekt vom Abendmahl spricht, dürfte Jeremias (ebd p 130) richtig gesehen haben. Allerdings könnte es sein, daß im vierten Ev nicht so sehr die Arkandisziplin eingehalten wird, sondern daß sich das Stilmittel des mehr andeutenden Redens bemerkbar macht. Zum johanneischen Doppelsinn vgl unten (→ 121 - 124)

24) Daß man für die früheste Zeit Herrenmahl und Agape nicht voneinander trennen kann (gg Windisch aaO→A 19) hat Cullmann aaO (→ A 19) 15-23 gezeigt. Vgl zum Ganzen Dodds Analyse aaO (→ A 21) 390-399

III Die Sakramente im Johannesevangelium und die sakramentalen Beziehungen in Joh 13,1-20

1) Bultmann Joh [360] z Joh 13,10 (mit Lit in A 4-5) außerdem ebd 174-177 z Joh 6,51b-58; ferner ebd 175 A 5 z Joh 6,52; schließlich Bultmann Theol 406f; über den möglichen dogmatischen Hintergrund des Bultmannschen Urteils vgl die oben (→ C III [83] A 14) genannte Lit; ferner die S. SCHULZ Untersuchungen zur Neutestamentlichen Christologie ... (1957) 45 A 3.

2) O Cullmann, Urchr u Gottesdienst, Abh Th ANT 3 [4](1962)

3) W Michaelis, Die Sakramente im Johannesevangelium (1946) (bezieht sich auf die erste Auflage von Cullmahns Buch; Cullmann setzt sich in den späteren Auflagen mit ihm auseinander) Vor allem W Michaelis wird man den erwähnten Vorwurf nicht ganz ersparen können, vgl Cullmann [4](→ 2)39-58 mit A 12.

4) C H Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel [2] (1953); C K Barrett, The Gospel according to St John (1955);

E C Hoskyns - N F Davey, The Fourth Gospel [2] (1947) uam (→ 35A1;37fA18ff)

5) In den Täufergeschichten dürfte indirekt die Absicht verfolgt sein, der Johannestaufe die christliche Taufe gegenüberzustellen, vgl Cullmann aaO (→ A 2) 58-65. 78f.

6) Nur eine späte (13. Jhdt) vg-Hdschr läßt die beiden Worte aus. Es handelt sich um den Codex Harleianus 1023, im Britischen Museum London (nicht zu verwechseln mit dem Codex Harleianus 1775, einer wesentlich wertvolleren Handschrift der Vulgata aus dem 6./7. Jhdt, ebenfalls im Britischen Museum London). Die Ausgabe von Wordsworth-White zur Vulgata z St registriert die Lesart nicht. Auch die Kirchenväter zitieren den Text mit ὕδατος καί , so zB Origenes: ...πρὸς καρποφορίαν ποτιζόμενος γεννᾶται ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος , Orig Komm zu Joh 3,5, GCS 10 p 568,20f vgl 511,12ff (Fragmente aus Katenen). Alle Katenenfragmente aus Origenes setzen den "langen" Text voraus. Über den Wert der Zitate bei Origenes für die Textkritik vgl B M Metzger, Der Text des NT (1966) 38 mit A 4.6. Wie es zu der Angabe Orig [pt] bei Nestle [25] kam, ist mir rätselhaft; bei Orig wird nicht nur der "lange" Text zitiert, sondern in der Interpretation offenbar vorausgesetzt, so an allen St, die zu Joh 3,5 im Komm bzw den Fr erhalten sind. Daher berufen sich alle Exegeten , die ὕδατος καί in Joh 3,5 streichen wollen, auf "innere Gründe". So etwa HH Wendt, Die Lehre Jesu (1886) 261; J Wellhausen, Das Ev Johannis (1908) z St ; K Lake, The influence of Textual Criticism (1904) 15f; E v Dobschütz, Zum Charakter des 4. Ev, ZNW 28 (1929) 166 mit A 1; Bultmann Joh 98 mit A 2 (z Joh 3,5). Dgg Dodd aaO (→ A 4) 303f; Cullmann aaO (→ A 2) 75 mit A 59.

7) Vgl Cullmann aaO (→ A 2) 75-79; ähnlich, aber unabhängig , Dodd aaO (→ A 4) 303-310, der auch den Gegensatz christliche Taufe : Johannestaufe hier betont sieht.

8) So etwa Joh 5,1-19 (Cullmann aaO [→ A 2] 84-88) ; 9,1-39 (Cullmann aaO [→ A 2] 97-100)

9) Gg Cullmann aaO (→ A 2) 102f; vgl oben zur Textkritik (→ 6-8); zu der Abwehr von Reinigungsriten (→ 87-90); ferner → 95

10) So wird auch die synpt Par Mk 6,30-43 verstanden, vgl Loh Mk z St. (Beziehung zum eschatologischen Freudenmahl)

11) P Borgen, The Unity of the Discourse in John 6, ZNW 50 (1959) 277f. Zur Diskussion um die Ursprünglichkeit von Joh

6,51-58 im vierten Ev; Gg die Echtheit sprechen: Bultmann Joh z St; G Bornkamm, Die eucharistische Rede im Joh-Ev, ZNW 47 (1956) 161-169; H Köster, Gesch u Kultus im Joh-Ev u bei Ign von Antiochien, ZThK 54 (1957) 62; für Echtheit sprechen sich aus: E Schweizer, Das joh Zeugnis vom Herrenmahl, Ev Theol 12 (1952/53) 353-363; S Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh-Ev (1957) 114-116 (Lit). 135-139. Weitere Lit bei E Schweizer, Artk σάρξ, ThW VII 140 A307 (gg Echtheit) 309 (für Echtheit)

12) Dodd aaO (→ A 4) 333-345

13) Dodd aaO (→ A 4) 345

14) Cullmann aaO (→ A 2) 88-97; Dodd aaO (→ A 4) 338f

15) Das "Gegenwartsinteresse" im vierten Ev sollte man nicht übersehen, vgl dazu Cullmann aaO (→ A 2) 38; 39-58 uö; z St 100-104

16) So auch Cullmann aaO (→ A 2) 101f; auch Dodd aaO (→ A 4) 393. 401f meint, das feststellen zu können; bes in Joh 15,1-17 sieht er einen Hinweis auf die Gemeinschaft beim Herrenmahl (411f)

17) Es hieße den Texten zuviel entnehmen, wenn man in Joh 13-17 in einzelnen Teilen Entsprechungen zur Abendmahlsliturgie sieht. Das tertium comparationis ist das Zusammensein mit dem Herrn beim Mahl

IV Doppeldeutigkeit und "Mißverstehenstechnik" als Stilmittel des Evangelisten und der johanneische Doppelsinn in Joh 13,1-20

1) O Cullmann, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Ev, Th Z 4 (1948) 360-372. Vgl auch Bultmann Theol 392f

1a) Doppeldeutigkeit stellt Cullmann auch an folgender Stellen fest: ναός 2,19.21; πνεῦμα 3,8; ὑψόω 3,14 (vgl 12,32); δίδωμι 3,16; ὕδωρ ζῶν 4,10; ἔρχος τῆς ζωῆς 6,35.48; τυφλός 9, 39ff; ἀναστῆναι 11,24; τετέλεσται in 19,30 und schließlich den ganzen Satz συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται (11,50).

2) Cullmann aaO (→ A 1) 371f hat in einem addendum darauf hingewiesen, daß vom johanneischen Doppelsinn einzelner Ausdrücke aus nachgeprüft werden müßte, ob sich für diesen auch

in aram Äquivalenten der Doppelsinn findet. Er weist bei dieser Gelegenheit auf die Doppeldeutigkeit von Joh 1,29 ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου hin: es kann im Aram heißen: "Das Lamm, das die Sünde der Welt fortschafft" oder "Der Knecht Gottes, der die Sünde der Welt trägt" (Lit dazu bei Cullmann aaO [→ A 1] 271f). Hierzu ist zu beachten, daß K Beyer, Semitische Syntax im NT, Band I Satzlehre I, Studien zur Umwelt des NT 1 (1962) 18 darauf aufmerksam macht, daß das Johannesevangelium nur syntaktische Hebraismen (keine Aramaismen!) aufweist und daß daher eine aram Grundschrift für das vierte Ev nicht in Frage kommt

3) Vgl die Belege bei Bultmann Joh 372 A 4 z St für beide Bdtg; vgl auch Bl - Debr § 207,3 * ; dazu Ergänzungsheft von D Tabachowitz (1965) p 28; ferner Pr -Bauer 5 Sp 453 sv εἷς 3. Vgl auch A Oepke, Artk εἷς , ThW II 425,26f mit A 28 (Lit; von dort muß Bultmann 372 A 4 die falsche Zitation von Bl - Debr übernommen haben). G Delling, Artk τέλος , ThW VIII 57,1 trägt zum Verständnis von Joh 13,1 nichts bei. Auch O Cullmann, Urchr u Gottesdienst, Abh Th ANT 3 4 (1962) 54 nimmt eine Beziehung zwischen dem εἰς τέλος v Joh 13,1 und 19,30 an. Vgl auch Robinson → II p 63 A 8

4) So Cullmann aaO (→ A 1) 370, Bultmann Joh 522 z 19,30 (mit Material aus Gnosis uä)

5) Gg Bultmann Joh z St 355 mit A 8, der allein auf die volle Erkenntnis nach Tod und Auferstehung bezieht und eine Beziehung zu V 12ff ausdrücklich ablehnt; ähnlich H Strathmann, Das Ev nach Joh, NT Deutsch 4 10 (1963) z St 189. - Wenn auch auf der Beziehung auf die Zeit nach Tod und Auferstehung der Hauptakzent liegt, darf man doch nicht das andere Verständnis ausschließen.

6) Darauf ist in den meisten Komm hingewiesen worden; auch C H Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel 2 (1953) 289-443 zeigt öfter die Bdtg des Mißverständnisses in den joh Erzählungen auf, vgl bes die Analyse von Joh 6 in dem Kap "The Bread of Life", ebd p 333-345

7) Vgl dazu auch das unten → 124 ausgeführte

8) Vgl dazu Cullmann aaO (→ A 1) 364f; Dodd aaO (→ A 6) 303 A2

9) Vgl zum Ganzen Dodds Untersuchung aaO (A6) 303-311

10) Cullmann aaO (→ A 1) 367f, Dodd aaO (→ A 6) 311

11) Cullmann aaO (→ A 1) 368 will noch eine vierte Bdtg an

dieser Stelle annehmen: ὕδωρ als Taufwasser. Das erscheint mir hier unwahrscheinlich, vgl oben → 119 (mit A 8)

12) Hierher gehören: 2,19 (Mißverständnis von ναός); 4,32 (βρῶσις); 6,35.52 (ἄρτος τῆς ζωῆς, τὴν σάρκα φαγεῖν); 7,34 (ὑπάγω); 8,31-36 (ἐλευθερόω); 8,51-53 (μὴ θεωρήσῃ θάνατον); 9,39-41 (τυφλός im Doppelsinn); 11,11-13 (κοιμᾶσθαι doppeldeutig); 12,32ff (ὑψωθῆναι doppeldeutig); 13,9f (νίψασθαι); 13,27ff (ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον); 13,36-38 (ὑπάγειν, nicht ganz sicher); 14,8ff (δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα); 16,16ff (μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με).

13) Vgl dazu Dodd aaO (→ A 6) 309f

14) Joh 6,35ff; 6,51ff (in beiden Fällen geht das Mißverstehen von einem ἐγώ εἰμι -Wort aus und leitet zu einem weiteren über); 11,23ff; 14,4ff.

15) Joh 2,19-22; 3,3f; 4,10; 9,39-41; 11,11-13; 11,23ff; 12,32ff

16) Das ist deshalb fraglich, weil hier unklar ist, ob λούω als Taufterminus zu verstehen ist, vgl → 86f. 94. 100 u.ö.

17) Das wäre durch Joh 15,3 (ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν) nahegelegt und wird seit Origenes immer wieder vertreten

18) Die Erweiterung in Joh 13,10 ist auch deshalb als sekundär anzusehen, weil sie aus der Korrektur eines Mißverstehens ein - sit venia verbo - ziemlich banales Bildwort macht, das eigentlich nicht johanneischem Stil entspricht, vgl zur Textkritik oben → 6-8

19) Cullmann aaO (→ A 1) 371; ders, Urchr u Gottesdienst, aaO (→ A 3) 39-58 uö

20) Dodd aaO (→ A 6) 133-143 bes 137 :"The symbol is almost absorbed into the thing signified". Ähnlich auch öfter in 289-443

21) Vgl dazu oben → 116

22) Das ist am deutlichsten spürbar in Joh 6; vgl dazu Dodd aaO (→ A 6) 333-345

V Die Paränese im Johannesevangelium und die ethische Bedeutung der Fußwaschung

1) Vgl dazu R Morgenthaler, Statistik des nt.lichen Wortschatzes (1958) 67 sv ἀγάπη, ἀγαπᾶν, ἀγαπητός.

2) C H Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel [2] (1953) 398f (die Statistik steht p 398)

3) Zum folgenden vgl Pr - Bauer [5] sv ἀγαπάω, ἀγάπη (sv ἀγάπη weitere Lit); E Stauffer, Artk ἀγαπάω κτλ, ThW I 44, 37ff, bes 53,3ff (Lit p 20f); ferner die Komm zu Joh 13,1ff; A Nygren, Eros u Agape[2] (1954) 96-106 ; V Warnach, Agape (1951) 150-173 bes 156f

4) Stauffer aaO (→ A 3) 53,36ff spricht von "großartiger Monotonie". Das ist richtig beobachtet: im Evangelium spricht Johannes zwar von Liebe und Lieben, gibt aber keine konkreten Anweisungen

5) Vgl Bau J zSt; Bultmann Joh zSt 325f betont, daß es hier zugleich um das Teilhaben an der δόξα Jesu geht, worauf auch das τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ hinweist.

6) Vgl dazu 14,3: ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε , ferner 17,24.

7) Pr-Bauer [5] sv ὑπόδειγμα

8) Vgl dazu H Schlier, Artk ὑπόδειγμα , ThW II 32,37ff, bes 33,30ff

9) E Stauffer, Artk Sittlichkeit IV A: Sittlichkeit des Urchr, RGG[2] V 530-541 bes 535 (von dort stammt das Zitat). Zurückhaltender aaO (→ A 3) 53

10) E Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, Dalp Taschenbücher 333 (1959) 47. 133f

11) Stauffer aaO (→ A 10) 47

12) Stauffer aaO (→ A 10) 134

13) Gg Stauffer aaO (→ A 10) 134 mit dem Zitat aus APk 6,2. Damit ist mE eine zu enge Verbindung zwischen dem Ev u der Apk angenommen

14) Bultmann Theol 429

14a) Mit völliger Sicherheit läßt es sich aber nicht behaupten

15) Etwa R 12,3ff; doch sollte man R 12,14 neben 12,19ff nicht vergessen, bes V 21, der doch wohl über die Möglichkeiten des Judt hinausgeht; gg Stauffer, Botschaft 133

16) 1 QS 1,4. 10f; 2,7-9; 9,21-23; 10,17-21; 1 QH 6,29-32;

1 QM 12,10ff; 14,16; 4 Qp Ps 37 col 2 passim

VI Joh 13,1-3 und die johanneische Christologie

Literatur zum gesamten Abschnitt:
Außer den Artk zur joh Christologie in den Nachschlagewerken: W Lütgert, Die joh Christologie [2] (1916); E Gaugler, Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums, in: Jesus Christus im Zeugnis der Hl Schrift u der Kirche, Beih Ev Theol 2 (1936) 34-67; Bultmann Theol 379-416 uö (weitere Lit p 379. 396); ferner die Komm zu Joh 1,1-18; schließlich zum Methodischen: C Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, FRL 78 (1961)

1) So etwa Bultmann Joh z St 371, der 13,1 mit 17,1ff verbindet.

1a) Zum λόγος : Bultmann Theol 411; Dodd aaO (→ A 2) 263-285

2) C H Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel [2] (1953) vor allem im ersten Teil "The Background" (p 1-130); ferner S Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh-Ev (1957) (mit ausführlicher Lit-Angabe)

3) Dodd aaO (→ A 2) 10-53 (auf p 34f und 50f interessante Zusammenstellungen von Parallelen)

4) Dodd aaO (→ A 2) 54-73

5) Dodd aaO (→ A 2) 74-96

6) Dodd aaO (→ A 2) 97-114. Die mandäischen Quellen läßt Dodd nur als sekundär und nur so weit gelten, als man sie durch ältere Texte stützen kann.

6a) Vgl dazu Schulz aaO (→ A 2) 43-48[40]; der die Qumranschriften in seine Untersuchung einbezieht

7) Dodd aaO (→ A 2) 9. 53 uö

8) Vgl dazu U Wilckens, Artk σοφία κτλ, ThW VII 508ff (mit Lit)

9) In Äth Hen 93,8; 94,5; 98,3 ist der Mythos nicht so deutlich greifbar wie in 42.

10) Deutsche Übers bei C K Barrett, Die Umwelt des NT, Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 4 (1959) 96. Vgl dazu auch Dodd aaO (→ A 2) 401f

11) Das Perlenlied in den Act Thom 108ff (Lipsius-Bonnet II 219,20ff) zeigt ein ähnliches Motiv vom Sichvergessen des abgesandten Königssohns. Vgl dazu G Bornkamm, Mythos u Le-

gende in den apokryphen Thomas-Akten, FRL 49 (1933) 82-89. 103-166

12) Zu den O Sal vgl die Einführung von W Bauer bei Hennecke II ^{3} 576-578 (ausführliche Literaturangaben) ferner Altaner 53; außerdem A Adam, Die urspr Sprache der Salomo-Oden ZNW 52 (1961) 141-156. (mit griech Text von O Sal 11), ausführliche Lit-Angaben in A 1-11

13) Vgl Bultmann Joh Regist sv Oden Salomos

14) Zum Ev der Wahrheit vgl Hennecke I ^{3} 160-166 (Lit p 161f) (Text unvollständig). Vollständiger Text in deutscher Übers bei W Till, Das Ev der Wahrheit, ZNW 50 (1959) 165-185

15) Till aaO (→ A 14) 171. Auf der 14. Z von unten ein Druckfehler: die Kolumnenzahl muß heißen: 20,15

16) Vgl dazu die neueren Komm z St, bes Loh Phil z St u das Beiheft von W Schmauch (1964); E Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2,5-11, in: Exegetische Versuche u Besinnungen I (1960) 51-95; G Bornkamm, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11, in Studien z Antike u Urchr, Gesammelte Aufsätze II ^{2} (1963) 179-187; D Georgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11, Zeit u Gesch, Festschr R Bultmann (1964) 263-293; ferner G Strecker, Redaktion u Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11, ZNW 55 (1964) 63-78 (Lit bes 63f in A 1-2.5)

17) Wenn auch Joh 13,1-3; 16,28 vom ὑπάγειν bzw παρέσεσθαι die Rede ist, so kennt doch auch Joh den Gedanken der (passiven) Erhöhung Jesu in dem ὑψωθῆναι (etwa 12,32)

18) Vgl außer Dib Gefbr z St vor allem Bultmann Theol 175

19) Allenfalls kämen Vorformen etwa der O Sal in Frage. Es gibt zwar interessante Parallelen in den mandäischen Schriften, zB Lidz Liturg 38 :"Du (sc Manda d'Haije) stiegest herunter und ließest uns an den Quellen des Lebens wohnen... Du zeigtest uns den weg, auf dem du aus dem Hause des Lebens gekommen bist", nur stammen sie aus dem 8.-9. Jhdt; solange keine früheren Texte vorliegen, die wirklich zeitlich vor dem NT liegen, muß man die Mandäerschriften als für die Erklärung des Johannesevangeliums ungeeignet ansehen. Vgl dazu Dodd aaO (→ A 2) 115-130. Nach Dodd die Mandäer noch heranzuziehen, sollte eigentlich unmöglich sein!

20) Vgl Dodd aaO (→ A 2) 53 uö; 401f

21) So Bultmann Theol 174

22) Wenn Jesus sich Joh 13,13f als κύριος καὶ διδάσκαλος

bezeichnet, dann sollte man das nicht so übergehen, wie das meist in den Komm geschieht, zB bei Bultmann Joh 362 A 2. Aufgrund des Verdiktes von W Bousset, Kyrios Christos [2] (1921) 82 hat man hier die Anrede κύριος als bloße Anrede an einen Rabbi angesehen. Macht man sich einmal von diesem Bann frei, dann kann man gerade in der deutenden Rede von 13,12ff in dem mehrfachen Vorkommen von κύριος durchaus eine theologische bzw christologische Pointierung erblicken. Mir scheint zumindest an dieser Stelle im Joh Ev der κύριος -Titel ursprünglich christologisch gebraucht zu sein; das wäre immerhin dem Mythos von 13,1-3 entsprechend und auch von 20,29 her durchaus gerechtfertigt. Den κύριος -Titel in Joh 13,13 will O Cullmann, Die Christologie des NT (1957) 210f schon als Übergang zur kultischen Verehrung angesehen wissen. Zum Problem vgl ferner S Schulz, Maranatha und Kyrios Jesus, ZNw 53 (1962) 125-144 (Zusammenhang zwischen dem aram Titel מרי der palästinisch-judenchristlichen und dem hellenistischen κύριος -Titel der hellenistischen Gemeinde)

23) Nicht jede mythologische Aussage ist eo ipsp als gnostisch anzusehen, was Bultmanns Schüler gern vergessen. Daß die Gnosis später diese mythischen Motive aufgenommen und umgewandelt hat, sollte nicht zu solchen Verallgemeinerungen führen, wie sie auch schon Bultmann selbst in Theol 162-182 bietet: eine ganze Menge von dem dort gnostisch genannten Material ist ganz und gar nicht gnostisch (wenn man nicht den Begriff "gnostisch" so weit faßt, daß er praktisch nur noch "religiös" bedeutet.) Zum ganzen vgl →Colpe passim.

24) So auch Dodd (→ A 2) 401f

Anhang: Die Fußwaschung als Ritus

1) Dazu H Merz - P Tschackert, Artk Fußwaschung, RE [3] 6 p 324f (dort ältere Lit); GAF Knight, Artk Feet-Washing, ERE V 814-823 (dort auch Material über amerikanische Sekten); H Lesetre , Artk Lavement des pieds, Dict Bibl IV (1908) 132-136; H Leclercq, Artk Lavement, DACL 8 (1929) 2004-2009 (vor allem zur Umwelt des NT u zur alten Kirche)

2) Vgl dazu Th Schäfer,OSB, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum u in der lat Liturgie, , Texte u Arbeiten hsgg v der Erzabtei Beuron I 47 (1956) bes 19

3) Schäfer aaO (→ A 2) passim; D Stiefenhofer, Die Liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche, Festschr A Knöpfler (1917) 325-339

4) Schäfer aaO (→ A 2) ; P Morant, Die Fußwaschung, exegetisch und liturgisch gesehen, Anima 11 (1956) 431-438

5) Merz-Tschackert aaO (→ A 1) 325 erwähnen einen Fall aus Sachsen, wo 1713 zwölf arme Lutheraner Kirchenbuße leisten mußten, weil sie sich von einem katholischen Wettiner Prinzen hatten die Füße waschen lassen.

6) ed I v Döllinger, Sektengeschichte des MA II (1890) 102. Der Text lautet: "Major in die coenae post nonam jam coena parata lavat pedes sociorum, quo facto ponit se ad mensam cum eis et tunc accipiens panem, vinum et piscem benedicit, non in sacrificium vel holocaustum, sed in memoriam dominicae coenae ..." (Brieflicher Hinweis von Prof Giovanni Gonnet - Rom vom 20. 12. 1961)

7) HS Bender, Artk Fußwaschung, in: Weltkirchenlexikon (1960) Sp 450 (Hinweis von Prof D. J Weerda †). Über die Mennoniten: C Neff, Artk Fußwaschung, Mennonitisches Lexikon II (1937) 22-24

8) Bender aaO (→ A 7)

9) Bender aaO (→ A 7); vgl auch FE Mayer, Religious Bodies in America (1954) 399; A Hoefs, Artk Dunckers, RGG ^{2}I 2045; O Eggenberger, Artk Dunkers, RGG^{3} II 283

10) Bender aaO (→ A 7)

11) So etwa die General Baptists, vgl Mayer aaO (→ A 9) 272

12) Bender aaO (→ A 7)

13) Bender aaO (→ A 7)

14) Bender aaO (→ A 7); vgl Mayer aaO (→ A 9) 14

15) Neben verschiedenen mennonitischen Gruppen, vgl Mayer aaO (→ A 9) 395 wären hier zu nennen: die Church of the Living God, eine Negerkirche (Mayer ebd 333), die General Eldership of the Churches of God in North America (Mayer ebd 389), die arminianische Gruppe der Evangelical United Brethren Church (Mayer ebd 340), schließlich die Amana Church Society, eine aus Deutschland eingewanderte Gruppe, die Gütergemeinschaft übt und kein Abendmahl, sondern ein Liebesmahl feiert, dem eine Fußwaschung vorangeht (Mayer ebd 515)

16) Bender aaO (→ A 7)

17) Dazu: Lehre und Bündnisse der Kirche Jesu Christi der

Heiligen der letzten Tage 88,137-141 [8] (1961) 157. Die Aufnahme in die "Schule der Propheten" muß die Weihe zu einem der oberen Ränge in der Hierarchie der Mormonen sein. Genaueres konnten (oder wollten ?) mir Mormonenmissionare, die ich darüber um Auskunft bat, nicht sagen. Möglicherweise gibt es bei den Mormonen Geheimriten, über die die unteren Ränge nicht erfahren. Für diesen Gebrauch der Fußwaschung kenne ich nur eine Parallele bei den Mandäern, vgl H Rudolph, Die Mandäer II, FRL (1961) 302

18) Vgl dazu Trevor Huddleston, Weine du geliebtes Land (1959) 71f.202; Huddleston ist anglikanischer Benediktiner, der seine Erlebnisse als Missionar in der südafrikanischen Union schildert.

19) Dazu D Kitagawa, Artk Geist-Jesu-Kirche, Weltkirchenlexikon (1960) 467

20) Dazu BGM Sundkler, Bantu Prophets in South Africa (1948) K Schlosser, Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika, ihre Geschichte und Sozialstruktur, Habilitationsschrift Kiel (1958) (Hinweis von Prof Dr G Vicedom DD - Neuendettelsau vom 9.6.1961) Während Sundkler als Theologe mehr die "Theologie" der Separatistensekten untersucht, geht Katesa Schlosser als Ethnologin den soziologischen Gegebenheiten nach.

21) Schlosser aaO (→ A 20) 4; Sundkler aaO (→ A 20) 317-337 gibt eine Liste von separatistischen Kirchen; inzwischen muß sich die Zahl noch vergrößert haben.

22) Sundkler aaO (→ A 20) bes 215f, vgl auch die Abbildung vor S 273; Schlosser aaO (→ A 20) 155 (bei den "Israeliten") und 274 über die Nazareth Baptist Church

23) Sundkler aaO (→ A 20) 215

Lebenslauf

Am 22.11.31 wurde ich als zweites von drei Kindern des Zolloberinspektors Gotthard Lohse und seiner Ehefrau Magdalena geb Wittek in Schirgiswalde /Sachsen geboren. Nach Besuch der Volksschule und der Oberrealschule legte ich im Sommer 1952 in Augsburg die Reifeprüfung ab . Im Wintersemester 1952/53 begann ich an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau und legte in den beiden ersten Semestern die griechische und hebräische Sprachprüfung ab . Vom WS 1953/54 bis zum WS 1954/55 studierte ich an der Universität Bonn. Prof.D. E. Bizer , Prof.D.Ph.Vielhauer , Prof. D.Dr.M. Noth waren hier neben den drei Systematikern Prof.D. H.Gollwitzer , Prof.D.H.J. Iwand und Prof.D. W. Kreck diejenigen Professoren , die ich am meisten hörte. Vom SS 1955 bis WS 1955/56 studierte ich an der Universität Erlangen . Hier hörte ich besonders Prof. D. G. Friedrich , Prof.D. Paul Althaus und die beiden Praktiker Prof.D. E. Steinwand und Prof.D. K. Frör , daneben auch Prof.D. J. Weerda und von der philosophischen Fakultät Prof.Dr. H.J. Schoeps . Nach einem Abschlußsemester in Neuendettelsau , wo ich besonders Prof. D. W. Joest hörte , legte ich vor der Prüfungskommission der Ev.-Luth. Landeskirche Bayerns in Ansbach das erste theologische Examen im Sommer 1956 ab . Nach der praktischen Ausbildung am Predigerseminar Nürnberg begann ich mit einem Förderungsstipendium des bayerischen Kultusministeriums die Arbeit an meiner Dissertation . Im Jahre 1958/59 war ich Studieninspektor am Werner-Elert-Heim in Erlangen , daran anschließend Wörterbuchassistent bei Prof.D.G. Friedrich in Erlangen. Seit 1962 war ich Repetent für Neues Testament an der theologischen Fakultät der Universität Erlangen . Im Sommer 1963 leistete ich mit der Vertretung eines erkrankten Pfarrers mein halbjähriges Gemeindepraktikum ab und wurde am 28.11.1963 in Erlangen ordiniert. Im Herbst 1965 legte ich in Ansbach das zweite theologische Examen ab. Nach Abschluß meiner Dissertation und der mündlichen Prüfung am 27.1.1967 wurde ich von der theologischen Fakultät der Universität Erlangen zum Dr.theol. promoviert.

Seit 1.3.1967 bin ich zweiter Pfarrer an der Stadtkirche St. Laurentius in Altdorf bei Nürnberg .

Wolfram Lohse

Altdorf bei Nürnberg, im September 1967 (Wolfram Lohse)